NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

LA DIVINISATION DU CHRETIEN.

II. PANTHEISME ET CHRISTIANISME.

Un ancien président de jeunesse catholique devenu, hélas, défenseur de l'idéologie nationale-socialiste, écrivait en 1943 que la croyance à la Trinité n'a qu'une mince influence sur le comportement du chrétien (1). A l'en croire, les dogmes catholiques ne serviraient qu'à rallier les hommes qui les professent autour d'une attitude fondamentale commune à toutes les religions. On ne saurait méconnaître davantage l'essence du Christianisme et à cette assertion, il suffit d'opposer la foi et la vie communautaire de l'Eglise primitive. Que trois siècles de rationalisme aient pu obscurcir dans les âmes certaines vérités fondamentales, c'est possible, mais nous redécouvrons justement depuis cinquante ou soixante ans les richesses de l'état de grâce, nous prenons de plus en plus conscience qu'entre notre vie divinisée et la Vie trinitaire, une correspondance mystérieuse existe qui met entre la vie spirituelle du chrétien, la vie surnaturelle de l'Eglise et la vie même de Dieu une parenté profonde. Elargissant le point de vue encore trop étroit des auteurs qui, sensibles aux efforts d'un Petau, d'un Scheeben et de quelques autres, ont mis en relief la vie de *Dieu en nous,* la théologie, la spiritualité et l'action catholique unissent aujourd'hui leurs efforts pour nous faire entrer très avant dans l'intelligence de la doctrine du Corps mystique du Christ, afin de nous permettre d'en vivre. Le magistère ecclésiastique lui-même nous trace le chemin.

Mais pour approfondir les richesses du dogme, peut-être n'y a-t-il pas aujourd'hui de meilleur stimulant que de le confronter avec les transpositions audacieuses qu'en ont données, vers le commencement du XIX^e^ siècle, des philosophes dont l'influence reste encore très grande aujourd'hui et qui pourraient peut-être même demain, comme jadis Aristote, redevenir des maîtres à penser pour de nombreuses générations d'hommes.

(1) R. de Becker, *Le livre des vivants et des morts,* p. 149.

Le panthéisme trinitaire de l'idéalisme allemand.

Kant, héritier du rationalisme assez plat de l'*Aufklärung*, a parlé en termes ridicules de la Trinité et de la vie de la grâce. S'il a marqué une réaction avec sa théorie du « mal radical », il est ici au contraire dans le sillage du faux spiritualisme des déistes. Pour lui, la distinction des personnes divines exprime tout simplement l'idée que Dieu veut être servi sous trois attributs distincts, comme Père aimant, comme créateur de l'humanité et comme plein de complaisance envers les hommes (2).

Les idéalistes post-kantiens, au contraire, partent de cette idée que seul le Christianisme a donné de Dieu, de l'Esprit absolu une idée profonde et même définitive. Mais ils inclinent du même coup vers une nouvelle conception des vieilles formes du panthéisme (3). Ils nous proposent une doctrine de la divinisation de l'humanité où revivent de très vieilles erreurs. Le sabellianisme, l'arianisme, le pélagianisme y confluent dans une espèce de panthéisme trinitaire qui a été un instant et pourrait un jour devenir encore une terrible tentation pour des esprits impatients du joug de la foi. Pour eux, comme pour Bergson, « l'univers est une machine à faire des dieux ». Mais il est plus difficile de donner de leurs systèmes une exégèse assez bienveillante pour en faire comme une pierre d'attente pour la foi chrétienne. Cependant la comparaison entre le dogme et ses perversions n'en est pas moins fort suggestive. Nous nous en tiendrons à quelques aspects fondamentaux des systèmes idéalistes, spécialement du système hégélien (4).

---

(2) J. E. Kant, *La religion dans les limites de la raison*, traduction Gibelin, 1943, p. 190-192.

(3) J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier IV, 1947, p. 441-445. Cfr *Essais sur la psychologie des mystiques*, t. II. 1937, p. 430).

(4) En ce qui concerne Hegel, je me permets de renvoyer le lecteur à une étude antérieure, que je corrige en partie, mais où l'on trouvera des références plus précises (*Hégélianisme et Christianisme*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1936, p. 257-296, 419-453) et surtout à la thèse du P. H. Niel. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, 1946. — Depuis 1936, les traductions des philosophes allemands se sont multipliées, et elles provoqueront nécessairement en France une nouvelle explication avec la pensée catholique. La thèse du P. Niel a été longuement étudiée par un hégélien de gauche particulièrement qualifié et qui conclut ainsi sa discussion : « On peut dire que, pour le moment, toute interprétation de Hegel, si elle est plus qu'un bavardage, n'est qu'un programme de lutte et de travail (l'un de ces programmes s'appelant *marxisme*)... Il se peut qu'effectivement l'avenir du monde, et donc le sens du présent et la signification du passé, dépendent en dernière analyse de la façon dont on interprète aujourd'hui les écrits hégéliens » (A. Kojève, dans *Critique*, 1946, p. 366). On trouvera dans la même revue, 1947, p. 426-437, une étude du P. Niel sur le gros ouvrage de M. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ouvrage dont on comprendra l'importance lorsqu'on saura qu'il est le fruit d'un cours de plusieurs années à l'Ecole des hautes études. N'étant pas spécialiste, je ne retiens ici que ce qui intéresse directement le théologien. Mais celui-ci fera bien de méditer l'avertissement de M. Kojève cité plus haut.

Dans ses leçons sur la méthode des études universitaires, Schelling avait entrepris une construction historique du Christianisme, montrant comment, dans la religion chrétienne, le Christ est le centre de l'histoire humaine (5). En lui, Dieu et l'homme se rencontrent, le fini et l'infini sont réconciliés, Dieu divinise le monde antique en l'immolant, en l'assumant. Le fils de Dieu, né de toute éternité de l'essence du Père de toutes choses, est le fini lui-même, tel que Dieu au sommet de sa manifestation dans le Christ, termine le monde comme un dieu souffrant, soumis aux conditions du temps mais qui, au sommet de sa manifestation dans le Christ, termine le monde du fini et ouvre celui de l'infini, où règne l'Esprit. L'idée ancienne du Destin compose désormais avec celle de la liberté, l'histoire universelle est un drame, une épopée, et comme le lieu du passage de Dieu (6). Schelling, très influencé par le panthéisme de Spinoza, oblige celui-ci à composer avec le Christianisme, sur un arrière-fond platonicien (7).

Fichte nous livre une interprétation plus précise du thème de la divinisation du chrétien. Dans son *Initiation à la vie bienheureuse,* il décrit la libération progressive de l'homme qui, de degré en degré, monte vers Dieu et cherche à s'identifier avec lui (8). L'homme dispersé dans le divers et le changeant comprend que l'unique et absolue condition de la vie bienheureuse est de saisir l'un et l'éternel l'un amour intime (9). Il lui faut donc se renoncer, s'efforcer de trouver Dieu dans la vie morale et pour cela imiter le Christ en qui s'est réalisée de la manière la plus parfaite l'union de la divinité et de l'humanité (10). Bien plus, il faut s'identifier au Christ, « manger sa chair et boire son sang », vivre en lui comme s'il vivait à notre place (11). L'amour de soi doit faire place à l'amour de Dieu, car Dieu lui-même est Amour (12). Transposant le début du prologue de l'Evangile de saint Jean, dont ses leçons ne veulent être qu'un commentaire philosophique, Fichte écrit : « Au commencement était l'Amour » (13).

---

(5) F. J. von Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, Sämtl. Werke,* t. V, p. 292-295 (cfr *Ecrits philosophiques,* trad. Bénard, 1847, p. 127-130).

(6) *Ibid.,* p. 310-311 (Bénard, p. 156).

(7) X. Léon, *Fichte et son temps,* t. II, 1re partie, 1924, p. 439-442.

(8) Cfr X. Léon, *op. cit.,* p. 488-497.

(9) J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse,* traduction Rouché, 1944, p. 149.

(10) *Ibid.,* p. 191.

(11) *Ibid.,* p. 197.

(12) *Ibid.,* p. 232.

(13) *Ibid.,* p. 258 : « Au commencement, plus haut que tout temps et créateur absolu du temps, est l'amour ; et l'amour est en Dieu, car c'est par lui que Dieu se maintient dans l'existence ; et l'amour est Dieu lui-même, il est et demeure en lui éternellement, tel que Dieu est en soi. Toutes choses sont faites, au moyen de la réflexion, par l'Amour et à partir de lui... et sans lui rien ne se ferait de ce qui se fait ; et il se fait éternellement chair en nous

Mais quel est le Dieu de Fichte ? Comment entend-il les rapports entre Dieu et le Verbe, entre Dieu et l'Amour ? Faut-il penser, avec certains interprètes bienveillants, que le philosophe, ici du moins, abandonne le panthéisme ? De toutes façons, il est trop évident qu'il ne parle pas en chrétien du dogme de la Trinité, qu'il n'entend pas le dogme de l'Incarnation au sens orthodoxe. Il reste dans le sillage d'une mystique rationaliste où la divinisation de l'homme n'est pas le don humblement reçu d'un Dieu personnel à ses créatures raisonnables (14).

Mais c'est surtout avec Hegel qu'il nous faut nous expliquer. Moins religieux que Fichte, moins « catholique » que Schelling, Hegel n'en a transposé que plus audacieusement les dogmes chrétiens. La philosophie morale de Fichte était comme une espèce de néo-stoïcisme. Chez Hegel, le *Logos* l'emporte sur l'amour, encore que la place faite à celui-ci dans le système soit considérable. Le Dieu de Hegel est un Dieu trinitaire, un Dieu qui n'est lui-même que par la médiation du Verbe et de l'Esprit.

Dieu est Esprit, c'est-à-dire qu'il y a en lui une vie profonde, une espèce de circumincession qui l'oblige à s'opposer à lui-même afin de se retrouver. Il pose en face de lui un terme égal à lui afin de le reprendre, ce qui s'accomplit par la connaissance et l'amour. L'amour est la distinction de deux qui ne sont qu'un, et dont chacun a conscience de soi dans l'autre. Dieu engendre un Fils qui est comme son autre lui-même, il n'est personne qu'en prenant conscience de soi dans cet autre et en se donnant pleinement à Lui pour se retrouver. Hegel, souvent en conflit avec le rationalisme de son époque, montre ici que les objections courantes contre la Trinité sont absurdes ; il faut dépasser le point de vue de l'entendement, le point de vue de la représentation, pour lequel le Père et le fils sont connumérés comme des choses.

Mais cette présentation nouvelle de la Trinité n'est encore pour Hegel que celle d'un Dieu abstrait, Dieu « avant la création du monde ». Le vrai Dieu ne se comprend bien que dans sa relation avec l'univers « créé » par lui. Cette médiation éternelle ne s'accomplit que dans son rapport avec l'histoire de l'univers et de l'humanité. C'est dans ce déroulement temporel que Dieu prend conscience de soi. Cet Autre qu'il pose en face de lui-même afin de s'y retrouver, c'est l'univers visible et invisible, immense vivant qui n'a pas d'autre unité organique que celle que lui donne la présence de l'Idée, du

---

et autour de nous, et demeure parmi nous, et il ne dépend que de nous d'apercevoir continuellement sous nos yeux sa splendeur en tant que splendeur de l'émanation éternelle et nécessaire de la divinité ».

(14) Voir les conclusions du P. Maréchal à ses remarquables études sur Fichte, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier IV, 1947, p. 429-436 (Théisme ou panthéisme ? la transcendance de l'absolu, rapport du Verbe au monde, le problème du surnaturel).

Verbe, du « Fils de Dieu ». Son histoire est faite de la succession des civilisations, des empires, espèce de symphonie universelle, pourrait-on dire, encore que le mot ne soit pas de Hegel. Symphonie qui ne trouve son sens, son achèvement que lorsque l'homme, affranchi de ses limitations naturelles, libéré de toutes les servitudes extérieures et intérieures (par la science plus encore que par la vertu), se hausse jusqu'à la participation de la vie même de Dieu. Alors Dieu est en l'homme, l'homme est en Dieu, le fini et l'infini se rencontrent, ils sont réconciliés, Dieu se révèle à l'homme et il prend en l'homme conscience de lui-même.

Ce thème trinitaire revient souvent à travers l'œuvre du philosophe. Enoncé au terme de la phénoménologie (15), repris dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques (16), les leçons sur la Philosophie de l'art (17), la Philosophie de l'histoire (18) ou l'histoire de la Philosophie (19), il est développé abondamment dans les leçons sur la Philosophie de la Religion, où l'idée chrétienne de Dieu sert de point de repère pour juger de toutes les autres religions (20). Ce thème trinitaire compose d'ailleurs avec des variations sur d'autres dogmes chrétiens, la création, la chute, le péché, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise. Au centre se trouve cette affirmation sur laquelle Hegel a beaucoup insisté : *Dieu est mort.* La Croix du Christ est pour lui le centre de l'histoire universelle, le moment historique et ontologique où l'homme et Dieu se rencontrent, l'un et l'autre aliénés d'avec eux-mêmes et enfin réconciliés :

---

(15) *La phénoménologie de l'Esprit,* trad. Hippolyte, 1939, p. 273-290.

(16) « La théologie chrétienne conçoit Dieu comme Esprit, et cet Esprit n'est pas un être immobile, enfermé dans une unité abstraite, mais un être qui entre nécessairement dans un processus où il se différencie d'avec lui-même, pose en face de lui son contraire, et n'atteint à l'unité parfaite qu'en dépassant cette opposition, c'est-à-dire en reprenant en lui-même ce terme qu'il a posé hors de lui, mais sans cesser de le maintenir en face de lui-même. Dieu le père, l'être universel, l'être qui est en soi, renonce à son existence solitaire, il crée la nature, l'être extérieur à lui-même, engendre son Fils, son autre Moi, mais en se contemplant dans cette image de lui-même, il revient à son unité qui n'est plus abstraite, mais concrète, une unité qui sort de la différenciation, de la médiation du Père et du Fils et qui, dans la communauté, l'Eglise chrétienne, s'appelle l'Esprit saint. C'est ainsi qu'il faut entendre Dieu, non pas comme son unité abstraite, mais comme une unité vivante ». *La Logique de Hegel,* trad. Vera, t. I, p. 34-35 (S. W., éd. Glockner, VIII, 26-27). Cfr *ibid.,* t. II, p. 135 (S.W., VIII, 334). *La philosophie de l'Esprit,* trad. Vera, t. I, 1867, p. 51-55, p. 131 ; t. II, p. 471-477 (S. W., X, 35-39, 77, 453-456).

(17) *Esthétique,* trad. J. G., 1944, t. II, p. 257-280 (on notera de belles pages sur l'amour et sur le culte catholique de la Vierge).

(18) *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, t. II, 1937, p. 101-118 (le Christianisme).

(19) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* S. W., éd. Glockner, t. XIX, p. 115-116.

(20) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* S. W., éd. Glockner, t. XV-XVI, spécialement t. XVI, p. 223-229, 239-242, 250-251, 309, 316, 317 (éd. Lasson, t. 12-14).

Dieu n'est reconnu comme Esprit que lorsqu'on sait qu'il est un en trois personnes. Ce principe est le gond autour duquel tourne l'histoire universelle. L'histoire aboutit là et part de là...

Le Christ est apparu, un homme qui est Dieu et Dieu qui est homme, ainsi la paix et la réconciliation sont advenues au monde.

Christ, l'homme en tant qu'homme, dans lequel est apparue l'unité de Dieu et de l'homme, a montré par sa mort et son histoire en général l'histoire éternelle elle-même de l'Esprit, histoire que chaque homme doit parfaire en lui-même pour être en esprit et pour devenir enfant de Dieu, citoyen de son royaume (21).

La réconciliation de Dieu et du monde, du fini et de l'infini, opérée dans l'homme-Dieu, se continue dans l'Eglise animée de l'Esprit de Jésus. Dans l'Eglise, le royaume de Dieu, qui n'était encore qu'une abstraction, devient une réalité concrète. L'Eglise est la société de la liberté et de l'amour. La liberté spirituelle qui n'était jusque-là qu'un nom, ou le privilège d'un petit nombre, devient l'apanage des multitudes (22).

Lorsqu'on étudie les longs développements de Hegel sur la philosophie de la religion ou sur la philosophie de l'histoire, développements qu'on retrouve ici ou là dans les commentaires oraux du texte sec et abstrait de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, on ne peut nier que le philosophe ait fait un très gros effort pour rendre justice au Christianisme. Cet effort était méritoire en un temps où le spiritualisme étriqué de l'*Aufklärung* régnait sur les esprits. Mais les explications de Hegel n'en sont pas moins pleines de confusions au regard de la théologie ou tout simplement du catéchisme. Elles nous posent le problème du panthéisme trinitaire.

La tentation panthéiste.

Le panthéisme a toujours été la tentation des philosophes, il le sera longtemps encore. Si Dieu est l'Etre, comment quelque chose peut-il exister en dehors de lui ? Dès qu'on raisonne à partir de Dieu, et non plus à partir de la créature, tout ce qui n'est pas Dieu tend à s'évanouir et à se résorber en lui, mais du même coup, Dieu lui-même se dissout dans l'univers qui procède de Lui. Le panthéisme revêt cependant des formes très diverses. Laissons de côté le panthéisme matérialiste, évolutionniste ou non. Un panthéisme spiritualiste sera tenté de comparer les relations de Dieu et de son œuvre avec celles du corps et de l'âme. Dieu est alors « l'âme du monde », le Logos des Stoïciens, feu intelligent qui pénètre toutes choses, et dans lequel les êtres qui passent se résorbent à la mort (23). Mais il est un panthéisme plus subtil. L'idéalisme post-kantien dépend de la doctrine spino-

(21) *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, t. II, p. 103, 107, 111.

(22) *Ibid.,* p. 26-27 et passim.

(23) J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité,* t. II, 1927, p. 63-65.

ziste, dont Hegel a remarqué avec pénétration qu'elle est moins encore un panthéisme qu'un acosmisme ([24]). Le monde n'existe pas hors de Dieu, on peut même dire en un certain sens qu'il n'existe pas, il n'est qu'une modification de la Substance divine. Cependant la théorie de Spinoza fait trop peu de place aux êtres raisonnables qui, à première vue, s'opposent à leur « Créateur ». On retrouvera donc ces existences participées dans une doctrine où Dieu, sujet, personne, s'oppose à de multiples sujets individuels sans que ceux-ci puissent exister hors de lui. Dieu pose en face de lui une multiplicité de sujets spirituels auxquels toute la création matérielle est suspendue. Ces sujets ne sont pas comme chez Leibniz des monades isolées ; entre eux il y a un perpétuel échange vital ([25]). Ils n'existent que dans une histoire collective, médiatrice entre Dieu et l'univers inanimé. L'univers est comme une symphonie multiforme dont l'histoire humaine est la trame. C'est un spectacle que Dieu se donne à lui-même, une pensée unique, un Verbe unique, fait d'une multiplicité de pensées, de paroles, un discours dans lequel Dieu s'exprime. Mais pour qui s'exprime-t-il ainsi ? Pour lui-même, pour prendre conscience de lui-même ; sans cette médiation, il ne serait pas Dieu. Dieu n'est pas l'âme du monde, mais il est l'âme d'un univers spirituel, une Pensée de la pensée hors de laquelle rien n'existe, un Esprit qui ne peut exister lui-même que s'il se formule ainsi sa propre vie intérieure ([26]). Le panthéisme idéaliste n'exprime plus les rapports entre Dieu et le monde en termes biologiques, mais il ne dépasse pas l'analogie de la pensée humaine. Un homme, pour prendre conscience de sa personnalité, pour devenir ce qu'il est en puissance, a besoin de s'exprimer, de se donner une histoire objective où se résumera sa connaissance du tout. Il en est ainsi de Dieu. Dieu a nécessairement une histoire. L'histoire universelle est celle d'une prise de conscience de l'Esprit par lui-même. Pour Hegel, nous l'avons vu, cette histoire implique comme trois moments dans la vie divine : Dieu « avant » la création, Dieu créateur, Dieu qui se retrouve dans la création et finalement constate qu'il n'est pas sorti de lui-même.

Tous les grands philosophes ont eu un domaine scientifique privilégié pour appuyer leurs constructions métaphysiques. Aristote était physicien et naturaliste, Hegel est d'abord historien, historien de la société, de l'art, de la religion, de la philosophie. Aussi dépasse-t-il Spinoza en introduisant la vie et le mouvement de l'histoire dans la pensée géométrique du métaphysicien hollandais. Spinoza compose désormais avec Aristote, Descartes, Leibniz et surtout avec Kant.

(24) *La logique de Hegel*, trad. Vera, t. I, p. 319 (S. W., éd. Glockner, t. VIII, p. 147).
(25) Hegel, *Morceaux choisis*, trad. Gunterman et Lefebvre, 1939, p. 335 (S. W., éd. Glockner, t. XIX, p. 377).
(26) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. W., t. XVI, p. 254-255.

Parti de la théologie (on l'oublie trop souvent), Hegel amalgame encore à cela nombre de données chrétiennes. Mais à quel résultat aboutit-il finalement ? Ne nous livre-t-il que quelques variations nouvelles sur le vieux thème du sabellianisme ? C'est une interprétation possible de sa pensée ([27]). Dieu est alors comme le sujet universel, un sujet qui rassemble en lui-même tous les autres sujets, toutes les autres personnes. Il est le véritable sujet de l'histoire. Mais quelle consistance faut-il alors accorder à ces sujets particuliers que nous sommes ? Si le Spinozisme était un *acosmisme*, l'hégélianisme ne risque-t-il pas de devenir une espèce de *docétisme* supérieur, où les sujets particuliers ne sont tous, comme le reste de l'univers, qu'une simple apparence ? Hegel rappelle qu'on ne peut être bon philosophe sans accepter une bonne partie du système de Spinoza et que celui-ci n'est pas un destructeur de la liberté et de la vie morale. Mais comment corriger le Spinozisme si la Substance absolue fait place à l'Esprit ? Celui-ci sera-t-il comme une conscience des consciences, une Liberté souveraine qui donne aux autres libertés d'exister ? Telle philosophie moderne, celle de M. Lavelle par exemple, a redressé en ce sens le système de Spinoza ([28]), mais elle laisse échapper tout ce devenir historique que, sur la base du Christianisme, Hegel avait assumé dans sa conception de Dieu.

On ne peut s'empêcher de penser que la tentation panthéiste a été trop forte. Hegel y a probablement succombé. Nombre de philosophes ont interprété sa pensée en se passant de Dieu personnel. Plutôt que de sacrifier la liberté, ils ont mis au centre de l'univers et de l'histoire la communauté humaine en marche vers son unité. Entre les hommes concrets que nous sommes, il y a une réciprocité de connaissance et d'amour, toujours imparfaite mais toujours perfectible, qui est la véritable substance du devenir historique et donne son sens à la succession des empires et des civilisations ([29]). Dans ces perspectives, le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient plus que les moments logiques, les aspects métaphysiques de la vie profonde de l'humanité et, par elle, de l'Univers. Mais alors que devient le thème de la divinisation ? Celle-ci n'est plus un don que reçoit humblement

---

(27) Cette interprétation est celle de Lasson, *Einführung in Hegelsreligionsphilosophie* (*Hegels-Werke*, t. XII, p. 40). Lasson, en bon libéral, parle de Dieu qui, sous la modalité de l'Esprit, prie Dieu en nous sous la modalité du Père !

(28) L. Lavelle, *De l'Etre*, 1947, p. 35 : « la mesure de toutes choses, c'est Dieu et non point l'homme, mais un Dieu qui se laisse participer par l'homme... », cfr p. 290 sur l'idée de totalité de l'être, et p. 297 sur le rapport des libertés créées à l'Acte dont elles participent (cfr *de l'Acte*, 1938, p. 183).

(29) J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Amérique et d'Angleterre*, 1929, p. 194-202, auquel renvoie H. Gardeil (*Revue des Sciences phil. et théol.*, 1936, p. 742) à propos du néo-hégélianisme de G. H. Howison. Les néo-hégéliens d'obédience marxiste interprètent Hegel à travers Feuerbach, cfr H. Lefebvre et N. Gunterman, *Morceaux choisis de Hegel*, 1936, Introduction, p. 18 : « c'est la religiosité qui gâte la doctrine de Hegel ».

l'humanité, c'est une conquête de l'homme. L'idéalisme post-kantien a cédé à la tentation originelle ; *eritis sicut dii.* Pélage l'emporte sur saint Augustin et sur saint Paul. Les citations de l'Ecriture, le rappel du témoignage que l'esprit rend à l'Esprit sont emportés par le torrent d'une métaphysique religieuse qui fait de l'homme un Dieu sans le secours de Dieu. « Dieu est mort », cette phrase sur laquelle Hegel a médité souvent peut désormais servir d'exergue aux manifestes des frères ennemis, Marx et Nietzsche. L'humanité, surhomme, ou collectivité, a pris la place de Dieu, mais elle ne peut alors que sombrer dans la folie.

L'histoire humaine et la vie trinitaire de Dieu.

Fas est ab hoste doceri. Nous n'avons pas ici à donner une exégèse précise de la pensée ambiguë de Hegel ou de ses émules, mais, instruits par leur échec ou leurs audaces téméraires, nous pouvons revenir aux données de la foi, pour en mieux pénétrer les richesses.

Cette foi repose essentiellement sur l'affirmation de la divinité du Christ, sur son rôle de médiateur et de Sauveur. C'est en Jésus que nous trouvons le Dieu véritable et que nous nous découvrons nous-mêmes. En Jésus, homme-Dieu, et dans l'Eglise fondée par lui, Dieu se révèle à nous et nous révèle aussi notre propre mystère. Appuyée sur la Révélation, l'histoire du dogme est la prise de conscience progressive du message apporté par Jésus au monde, et dont les apôtres ont été d'abord les témoins privilégiés. Le mystère de la Trinité ne nous a été révélé qu'en corrélation avec le mystère de la divinisation du chrétien. Habitués que nous sommes à l'ordonnance systématique de nos cours de théologie et de nos catéchismes, nous ne réalisons qu'imparfaitement la manière dont les premiers chrétiens ont pris contact avec les richesses dont nous vivons. Nous allons de la Trinité à l'Incarnation, à la Rédemption, à la grâce, au baptême. Ils allaient plutôt du baptême à la Trinité ([30]). Leur foi trinitaire était vécue plus encore que pensée, et l'histoire du dogme de la Trinité nous révèle même certains tâtonnements instructifs. Instruits directement par le Seigneur, les Apôtres avaient pu passer du monothéisme juif à la révélation du Dieu vivant. Jésus leur avait appris à voir en lui-même le Fils de Dieu, distinct du Père et cependant tellement uni à lui qu'il ne faisait qu'un avec lui. Lentement, il leur avait révélé aussi le Saint-Esprit. Mais les premières générations chrétiennes durent faire à leur tour cette découverte progressive ([31]).

---

(30) Cfr H. de Tourville, *Lumière et vie*, 1925, p. 47-48.

(31) Cfr P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous et les Pères Grecs*, 1947, p. 12 : « le mystère (de la Trinité) n'a pas été révélé en forme synthétique. Au contraire, il n'a été connu que personne par personne. Le Fils, en se donnant lui-même comme fils, a révélé le Père ; en promettant le Saint-Esprit...

On ne saurait s'en étonner, c'est le contraire qui serait surprenant.

De là vient que tandis que l'adoptianisme fut une erreur facilement rejetée, le modalisme fut pour un certain nombre de chrétiens une tentation redoutable ([32]). On pourrait croire ici que la foi des simples, accrochée à la pratique du baptême, était moins en péril que la théologie savante, tentée d'utiliser les spéculations grecques sur le Logos ; mais une étude attentive montre qu'ici savants et simples étaient solidaires les uns des autres. La théologie savante, en cherchant à exprimer la foi commune, scrutait les Ecritures, et en rejetant les erreurs d'un Théodote, d'un Praxeas ou d'un Arius, elle progressait elle-même dans la connaissance du message chrétien. La philosophie, dont l'usage n'était pas sans risques, lui permettait d'approfondir le mystère de la Trinité. Mais de son côté, la foi commune servait de réducteur à des spéculations trop audacieuses. Un homme comme saint Irénée représente, dans la seconde moitié du deuxième siècle, cette théologie équilibrée qui, vivifiée par les hardiesses d'Origène, deviendra le bien commun. L'affirmation trinitaire du baptême révélait ainsi toutes ses profondeurs ([33]). Dans le mystère de sa divinisation, le chrétien saisissait aussi le mystère de la Trinité. L'histoire du salut résumée par le Credo apparaissait comme l'écho temporel de la vie intime du Dieu trinitaire. Il devenait possible de construire ces premières ébauches de Sommes théologiques dans lesquelles on irait désormais, non de la vie chrétienne au dogme qu'elle implique, mais du dogme à la vie chrétienne. Possible aussi d'exprimer cette foi réfléchie en écartant tout soupçon de panthéisme, sans laisser d'affirmer que Dieu n'a créé l'homme que pour en faire un dieu.

Le Dieu des chrétiens est un seul Dieu en trois personnes, Père, Fils, Esprit Saint. Le Père est la source de la vie divine, *bonitas fontalis,* principe sans principe, mais il n'est père qu'en engendrant son Fils, image parfaite de lui-même, rayonnement de sa gloire, empreinte de sa substance ([34]). Le Père et le Fils sont inséparables de l'Esprit d'amour qui procède de l'un et de l'autre et sans la « médiation » duquel Dieu ne serait pas Dieu. Entre les trois personnes divines, réellement distinctes, il y a une communauté numérique de nature et de vie, une unité ontologique absolument indépendante

---

il l'a fait connaître aussi comme une personne distincte... Il a énuméré chacun par son nom les trois dont on a dit, après coup, qu'ils constituaient la Trinité. La catéchèse des premiers siècles s'est attachée à suivre le même ordre... ».

(32) Cfr J. Lebreton, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise,* t. II, 1935, p. 97, avec le texte de Tertullien (*Adv. Praxeam,* c. 3).

(33) Aujourd'hui encore plus d'un chrétien, baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, serait capable de se laisser séduire par une interprétation modaliste, à première vue satisfaisante pour la raison. On m'a cité le cas de tel élève d'Alain, ébloui par l'interprétation que celui-ci donnait du mystère chrétien. Mais l'Action catholique met heureusement en garde aujourd'hui contre ces mirages.

(34) *Hébr.,* I, 3.

de toute création, de toute vie participée. Si la foi catholique peut donner un sens à cette formule de maître Eckhart : *toute créature n'est que néant devant* Dieu, elle ne saurait souscrire à cette autre : *si je n'étais pas, Dieu ne serait pas* (35).

Dieu, en effet, crée librement, sans y être contraint par aucune nécessité de nature (36). Impuissants cependant que nous sommes à nous exprimer le mystère de la création, nous parlons comme si l'univers ainsi créé était *extérieur* à Dieu, et il faut ici corriger notre représentation en montrant comment, bien que distinct de Dieu, il est une pensée divine, une histoire, un drame auxquels Dieu donne l'être et qui ne sont pas Lui tout en étant en Lui. La Scolastique de grande époque, sans être aucunement idéaliste au sens blâmable de ce mot, posait en principe elle aussi que le réel est Idée, verbe, parole de Dieu et qu'en disant son Verbe, Dieu *dit* aussi toute créature (37). Mais elle n'a jamais confondu, comme le fait Hegel, le Verbe avec l'univers, cet Univers ordonné comme un discours bien composé, et dans lequel chaque être, chaque forme vivante est apparue à son heure jusqu'à ce que surgît l'homme, microcosme, résumé de toute la création.

L'homme lui-même n'était qu'un commencement ; son histoire est celle d'une invasion progressive de la création par l'Esprit de Dieu qui, lentement, révèle le Père et descend sur Marie, de laquelle enfin naît l'homme-Dieu. Dieu jaillit de la terre et il descend d'en haut. Jésus est le terme d'innombrables générations humaines et il est en même temps le premier-né de toute la création, parce que tout a été fait en lui et pour lui et qu'en lui l'humanité arrive à un tel sommet qu'elle est entrée dans la vie même de Dieu. Cette lente montée de l'homme vers Dieu est le premier aspect de notre histoire humaine, mais nous savons que cette histoire est faite aussi des innombrables défaillances et des révoltes de l'homme contre Dieu, Jésus est au centre de l'histoire humaine et cosmique, mais il y trône sur sa croix, ramassant en Lui-même pour lui donner une valeur expiatoire toute la souffrance humaine, châtiment du péché et instrument de repentir (38).

L'univers, nous disent les philosophes, n'a pas sa consistance en lui-même, il ne forme un Tout que par un artifice de représentation. Seule la pensée le lie en une gerbe unique (39). Le Christianis-

---

(35) Hegel, *Der Begriff der Religion,* éd. Lasson, p. 257.

(36) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n° 1805 (condamnation de Günther), n° 1908 (condamnation de Rosmini). Les catégories de nécessité et de liberté sont empruntées à l'ordre humain. Elles ne valent de Dieu que par analogie, mais la distinction qu'elles expriment doit être absolument maintenue.

(37) Saint Thomas, *De Veritate,* q. 3, *de ideis* ; q. 4, art. 4 : Utrum Pater dicat omnem creaturam.

(38) G. Salet, *La croix du Christ unité du monde,* dans la *Nouvelle Revue théologique,* 1937, p. 225-260, repris dans *Le Christ notre vie,* 2e éd., 1945.

(39) Cfr M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie*

me peut reprendre cette thèse (40), mais la pensée unifiante est ici une personne divine qui, sans cesser de rester au sein du Père, est descendue parmi nous, a consenti à revêtir notre nature, à prendre sur elle le mal physique et le mal moral lui-même afin d'offrir au Père le sacrifice suprême qui réconcilie avec lui un monde divisé par le péché (41). Autour du Christ, et cela dès l'origine de l'histoire (42), l'Église se rassemble comme la communauté de ceux qui, sauvés, sont à leur tour sauveurs, sauvés par grâce, sauveurs parce que la grâce du Christ se sert d'eux comme d'instruments privilégiés. La création entière, nous dit saint Paul, gémit dans l'attente de sa rédemption (43), mais l'Eglise, en droit, est déjà entrée dans l'éternité ; en elle se renouvelle le mystère des processions éternelles. Corps du Christ, elle est entraînée dans le dialogue qui unit éternellement le Père et le Fils. Lorsque le Père dit au Fils : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (44), cette parole éternelle a un retentissement temporel, elle est dite aussi à ce Fils unique que constitue l'Eglise animée par l'Esprit de Jésus. Le même Jésus est fils du Père et tête d'un corps immense fait de la multitude des fils adoptifs (45). En Jésus, dans l'Église, le Père connaît et aime chacun de ces enfants qu'il s'est donnés, et qui sont fils dans l'unique Fils, *filii in Filio* (46), inséparables de celui qui les a rassemblés et

---

de l'existence, 1947, p. 41 et passim. — Hegel, *Die absolute Religion,* éd. Lasson, p. 86, et dans un sens qui ouvre des perspectives plus larges encore : M. Blondel, *La pensée,* t. I, 1934, p. 7 ; t. II, p. 238 et *passim.*

(40) *Col.,* I, 15-20. La philosophie chrétienne a toujours montré que le monde n'existe que dans sa dépendance d'un Dieu créateur, mais le problème de la cohérence du monde a été posé de façon nouvelle par les philosophies qui ont mis l'homme et l'histoire humaine au centre de leur synthèse. La doctrine christocentrique de saint Paul, que nous sommes en train de redécouvrir, répond à leur interrogation passionnée. L'encyclique *Summi Pontificatus* souligne fortement cette médiation historique et universelle du Christ.

(41) *Col.,* I, 20 ; *II Cor.,* V, 19 ; *Rom.,* V, 20.

(42) Saint Augustin fait remonter la cité de Dieu, l'église avant l'Eglise à Abel, le premier juste (*De civ. Dei,* XV, 1, 2 ; P.L., XLI, 437) ; mais si l'on concède que la grâce d'Adam fut elle aussi grâce du Christ, il faut élargir la vision surnaturelle de l'histoire. Adam lui-même a été créé *dans le Christ,* il a vécu de la vie surnaturelle du Christ, son infidélité est une infidélité au Christ. Saint Thomas, on le sait, suppose chez le premier homme une foi explicite dans le Christ (*II^a II^{ae},* q. 2, art. 7).

(43) *Rom.,* VIII, 22.

(44) *Ps.,* II, 7 ; cfr *Hébr.,* I, 5.

(45) S. Athanase, *Contra Arianos,* II, 59 ; P.G., XXVI, 273 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.,* V, 2 ; P.G., LXXIII, 753-756, cités dans E. Mersch. *Le corps mystique du Christ,* 2^e édit., t. I, 1936, p. 388 et 512. Saint Augustin cite plus de 25 fois ce texte (*Ps.,* II, 7). mais sans songer à l'appliquer au corps du Christ. Il l'utilise surtout contre les Ariens ou contre les donatistes, pour montrer la divinité du Verbe ou la catholicité de l'Eglise. Mais sa doctrine du corps mystique l'emporte encore sur saint Cyrille, voir par exemple dans l'*In Ioan.,* tract. 108,5 (P.L., XXXV, 1916) le commentaire de Ioan., XVII, 19 : *pro eis sanctifico meipsum,* où à deux reprises il affirme : *ipsi sunt ego,* formule qui souligne très fortement le rapport de personne à personne, et le mystère de notre inclusion dans le Christ et l'Eglise.

(46) Je renvoie une fois pour toutes aux études bien connues du P. Mersch,

se les est acquis par son sang. Chacune de ces âmes, chacune de ces personnes humaines est finalisée vers l'Eglise et le Christ, elle est en relations directes avec le Verbe incarné, tête du corps des rachetés. Elle ne serait pas dans le corps s'il en était autrement, et, en elle, Jésus vit mystérieusement : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ([47]). Mais si la seconde personne de la Trinité est là présente, les autres, inséparables, sont là aussi, renouvelant dans cette âme le mystère des processions divines.

Entre la vie de Dieu, la vie de l'Eglise autour de laquelle s'organise la vie de l'humanité et l'histoire universelle de la création ([48]), il y a une correspondance étroite. Le Père envoie le Fils et l'un et l'autre envoient l'Esprit, afin que le cycle se referme et que les trois personnes se retrouvent dans l'unité originelle. Dieu n'a pas besoin du monde pour être Dieu, mais le monde, tel que Dieu l'a voulu en fait, ne peut être posé dans l'être sans que se retrouve dans son histoire l'écho de la vie même de Dieu. La même correspondance existe avec la vie surnaturelle des justes. L'homme est un microcosme, le juste est comme une Eglise en miniature, il est temple de Dieu comme l'Eglise elle-même ([49]) et, comme pour l'Eglise, sa vie surnaturelle ne se comprend que par référence à la vie trinitaire de Dieu. Comme l'humanité du Christ, son enveloppe charnelle cache un mystère de l'au-delà. Sans doute, il ne sera jamais fils par nature, les Pères le répètent à l'envi, mais il est fils adoptif, il participe par grâce à la filiation du Fils monogène, et, du même coup, le Père et l'Esprit sont en son âme, y renouvelant tout le mystère des processions divines. Ce mot « renouveler » est encore très impropre, car loin qu'il y ait une mutation quelconque en Dieu, c'est l'homme qui se trouve attiré en Dieu, entraîné à la suite du Fils dans le mystère de la génération éternelle et, peut-être aussi, comme l'enseigne saint Jean de la Croix, dans la spiration de l'Esprit Saint ([50]).

Filii in Filio, dans la *Nouvelle Revue théologique,* 1938, reprises dans *La Théologie du corps mystique,* t. II, 1944.

(47) *Gal.,* II, 20. Ce texte fondamental a été moins exploité qu'on ne pense, Augustin l'utilise cependant dans le commentaire d'un Psaume où il semble bien l'appliquer à la fois à l'Eglise et au fidèle. *En. in Psalm.,* XXXIX, 27 (P.L., XXXVI, 450) ; cfr XXXIX, 5 (*ibid.,* 436).

(48) Grégoire de Nysse, témoin de la doctrine du corps mystique, lui donne des perspectives cosmiques. Le P. Mersch renvoie ici au traité *Sur le texte : Alors le Fils lui-même sera soumis* (P.G., XLIV, 1317-1320) et résume : « c'est l'univers même qui, dans le Christ, fait acte d'obéissance envers Dieu. Cette vue si large est... coutumière à saint Grégoire. Pour lui, l'unité que le Christ apporte aux fidèles englobe la création entière » (E. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* t. II, 2e éd., 1936, p. 456).

(49) *Ephés.,* II, 21-22. Dans sa lettre sur la présence de Dieu, Augustin passe spontanément de la présence de Dieu dans les âmes individuelles à sa présence dans l'Eglise : « Deus... non in omnibus inhabitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua » (*Epist.,* 187, 35 ; P.L., XXXIII, 845, et *passim*).

(50) Voir *Nouvelle Revue théologique,* t. LXXI, 1949, p. 462 et les expli-

C'est là un grand mystère et dont il est aussi difficile de parler que de la vie trinitaire elle-même. La raison en est simple. Pour en parler correctement, il faudrait se hausser au point de vue même de Dieu, entrer dans sa vie intime et de là redescendre vers la créature. Mais toute bonne théodicée nous apprend que, s'il est facile d'aller des créatures à Dieu, de remonter, à partir de l'existence, de la bonté, de la vérité, de la beauté des créatures à celui qui est l'être, le Bien, le Vrai, le Beau, il est plus difficile de redescendre de Dieu vers les êtres qu'il admet à quelque participation de son être et de ses attributs ([51]). Pour avoir commencé par une définition de la Substance absolue, Spinoza en vient à nier toute réalité à la créature et absorbe celle-ci en Dieu. Transposant audacieusement en Dieu leur idée de l'Esprit, les idéalistes allemands sombrent également dans l'abîme du panthéisme.

Maître Eckhart, quoi qu'il en soit de sa volonté d'orthodoxie, semble bien avoir lui aussi versé dans une espèce de panthéisme trinitaire où la génération éternelle du Verbe et sa naissance temporelle dans les âmes sont tellement identifiées qu'il n'y a plus de distinction entre le Fils par nature et ceux qui, par grâce, sont admis à participer à sa filiation ([52]). Il semble même que le théologien rhénan ait admis qu'au-dessus de la distinction des personnes divines ou de la distinction de la créature avec le créateur, il y a l'Essence divine elle-même, ineffable, analogue à cet Un, auquel Plotin refusait toute personnalité ([53]).

La tentation modaliste.

Le théologien qui se cabre justement contre cette théologie, hétérodoxe à force d'être sublime, est menacé par d'autres périls. Il coupe les ponts entre la créature et le créateur, il isole le Dieu trinitaire dans son éternité et, pour sauver l'unité divine, il insiste sur le principe que toutes les œuvres *ad extra* sont communes aux

---

cations théologiques du P. Mersch (*La théologie du corps mystique*, t. II, 1944, p. 141-160).

(51) A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928, p. 64-66, 83-86, et la discussion avec Gardair ; *Revue de philosophie*, 1906.

(52) Eckhart, *Traités et sermons*, trad. F. A. et M. J., 1942, p. 149 (cité ci-dessus, *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 460). Cfr *ibid.*, p. 136-137 : « Là où le Père engendre son Fils en moi, je suis le même fils et pas un autre. Nous sommes différents, il est vrai quant à l'humanité, mais dans cette naissance, je suis le même fils et pas un autre... Nous sommes ici dans ce Fils, nous sommes le fils même ». Eckhart a entrevu une vérité profonde, mais il l'exprime bien mal. Voir aussi p. 142-144.

(53) *Œuvres de maître Eckhart*, trad. Petit, 1942, p. 285-286, 297-298. Le maître rhénan dit parfois que, dans la contemplation de Dieu, l'âme se distingue de lui, mais ailleurs il enseigne que la parfaite béatitude suppose une fusion, l'âme connaît sans savoir qu'elle connaît, mais si elle prend conscience qu'elle connaît, elle tombe d'un degré (*Sermons et traités*, trad. F. A. et M. J., p. 110-111).

trois personnes. Mais avant d'achopper au mystère de notre divinisation, déjà il bute contre le mystère de l'Incarnation et de la rédemption. En disant que l'Incarnation est le fait des trois personnes *efficienter* et du Verbe seul *terminative*, il ne fait qu'énoncer la difficulté (54). Plus encore, il minimise certainement les textes scripturaires lorsqu'il semble enseigner que le sacrifice rédempteur a été offert par le Christ à la Trinité entière. C'est là un aspect du mystère, mais, si on prend l'Écriture à la lettre, si on médite les formules liturgiques, il faut dire que le Verbe nous a réconciliés avec le Père (55). Toute une tradition théologique, faute d'avoir bien compris cela, est menacée par le danger du nestorianisme. Tout se passe comme si l'homme Jésus, dont le sacrifice a besoin d'une acceptation extrinsèque pour être une satisfaction digne de Dieu, était extérieur dans sa personne à la Trinité. Son sacrifice est bien celui du chef de l'humanité, ce n'est plus le sacrifice offert par le Verbe incarné (56).

Mais restons-en à la question qui nous préoccupe dans cette étude. Pour y voir plus clair, je prendrai la liberté de mettre en relief certaines conséquences auxquelles aboutit une réaction excessive contre les thèses de Petau et de Scheeben. Dans un livre qui résume à l'usage du grand public ses explications de théologien, le P. Galtier a repris en 1928 le problème de l'inhabitation des personnes divines (57). On se tromperait lourdement si on n'y voyait qu'une réaction de défense. Le P. Galtier a beaucoup retenu des controverses soulevées autour de la donation du Saint-Esprit. Non seulement il insiste sur l'état de grâce et la divinisation du chrétien. mais il montre avec force que l'état de grâce est d'abord la pré-

---

(54) Van Noort, *De Deo Redemptore*, n° 60. Cfr Conc. Later. IV, D. B., *Enchirid.*, n° 429 : « Unigenitus Dei filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. »

(55) *Col.*, I, 19-20 ; *Eph.*, I, 9-10 ; *Rom.*, V, 10. Le P. Prat parle justement de l'« initiative du Père », et il est inutile d'insister ici sur le sens du mot ὁ θέος chez saint Paul. La liturgie de Pâques consacre cette doctrine : *Christus innocens Patri reconciliavit peccatores* et le concile de Trente dit : *pro nobis Deo Patri satisfecit* (Sess. VI, c. 7 ; D. B., *Enchirid.*, n° 799). Cela pose évidemment bien des problèmes, car nos péchés atteignent aussi le Christ et l'Esprit Saint, mais la théologie latine ne semble pas avoir regardé en face la difficulté.

(56) Cette problématique est commune à des théologies adverses, encore que les auteurs n'en aient que très peu conscience. Pesch écrit par exemple : *non poterat Deus prius mittere Filium suum ad redimendum mundum et postea nolle eius satisfactionem acceptare* (*Prael. Theol. dogm.*, t. IV, n° 442). Si l'on ne veut pas être nestorien, ni renouveler les tendances adoptianistes, il faut dire que *Deus* désigne ici le Père. Or toute la discussion engagée porte en réalité sur Dieu en général. On reste dans les perspectives qui ont amené Durand aux erreurs que nous avons signalées (*Nouvelle Revue théol.*, t. LXXI, 1949, p. 457).

(57) P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes, le fait, le mode*, 1928.

sence de Dieu en nous (58). Jamais un don créé, à lui seul, ne serait capable de nous diviniser. Mais autre chose est le fait, autre chose le mode. S'il s'agit du fait, l'auteur est aux côtés de Petau et de ses continuateurs, mais dès qu'il s'agit d'explication, il leur fausse compagnie, critique minutieusement leurs thèses et plus encore leurs appuis patristiques (59). Malheureusement cette critique souvent judicieuse semble reposer elle-même sur une théorie peu heureuse des rapports entre la nature et la personne. Pour le P. Galtier, ce qui fait la véritable richesse d'un être, c'est sa nature et non sa personne (60). Peut-être n'y a-t-il là qu'une question de vocabulaire, mais, posant en principe qu'on n'atteint une personne qu'à travers sa nature et que celle-ci lui donne seule toutes ses perfections et toutes ses richesses, son influence et son prestige, sa puissance de rayonnement, le P. Galtier en arrive à écrire ce qui suit :

> Ailleurs (qu'en Dieu) on peut concevoir... entre la personne et la nature qui lui appartient une distinction réelle. Ici, elle est absolument exclue. Seul, notre esprit introduit dans chaque personne la distinction de ce qui lui est commun avec les autres et ce qui lui est vraiment et strictement personnel. Il ne le fait pas de lui-même. La foi lui impose ce discernement. Le mystère de la Trinité des personnes dans l'unité de nature et celui aussi de l'Incarnation d'une seule personne ne lui est concevable qu'à ce prix. Mais ce qu'il perçoit ainsi comme exclusivement propre à chaque personne, c'est uniquement la relation qui la constitue. Hors de là, rien qui lui permette de distinguer le Fils du Père ou le Saint-Esprit du Père et du Fils. Encore, pour apparaître ainsi constitutive d'une personne distincte, cette relation doit-elle être très spécialement considérée dans ce qui l'oppose aux autres. Envisagées dans ce qui les constitue réelles, les relations des personnes divines apparaissent toutes comme identiques, elles se détachent sur le même fond, c'est la même substance qui les porte et les soutient, ou plutôt c'est à leur commune identité avec cette unique substance qu'elles doivent de ne pas consister en de pures vues de l'esprit. De là vient aux personnes divines, en tant que telles, ce qu'on pourrait appeler la pauvreté de leur être particulier, elles sont aussi peu distinctes que possible les unes des autres. Rien de ce qui les rend substantielles et divines, rien de ce qui les rend aimables et adorables, rien de ce qui leur permet d'agir au dehors et de se montrer ou de se donner elles-mêmes ne leur est strictement personnel. Seule leur fonction hypostatique leur appartient en propre et c'est pourquoi il s'en peut concevoir pour chacune d'elles une extension au dehors leur demeurant exclusivement réservée : comme elles subsistent, elles peuvent faire subsister à part, ainsi le Verbe a-t-il pu faire subsister à part une nature humaine. Mais, hors de là, on ne saurait rien discerner en elles qui se prête à une communication particulière, à moins d'une admission à la participation de leur subsistance personnelle, il ne saurait être question pour elles d'une union à un être créé leur appartenant en propre (61).

(58) *Op. cit.*, p. XIII, p. 228 et *passim*.

(59) La critique a été reprise récemment dans un autre ouvrage : *Le Saint-Esprit en nous et les Pères grecs*, 1946. Cet ouvrage d'une érudition considérable laisse la même impression que, victime d'une problématique étroite (réfutation de Petau ou de Scheeben), l'auteur minimise à son insu la portée des textes.

(60) *L'habitation en nous des trois personnes*, p. 34-36.

(61) *Ibid.*, p. 33-34.

Cette finale est dirigée contre l'idée que se faisait Petau d'une union particulière des justes avec le Saint-Esprit. Mais certaines considérations qui précèdent, destinées à écarter tout danger de trithéisme, étonnent un peu, et on se demande si la théologie savante n'a pas ici fait violence à la foi des simples. Aussi bien, hâtons-nous de le dire, le P. Galtier conclut en pratique comme le Père de Régnon. Il nous permet de prier le Père comme Père, le Fils comme Fils et l'Esprit Saint comme Esprit ([62]). Il accorde même que nous avons avec le Verbe incarné des relations personnelles, parce qu'ici nous avons la faculté de l'atteindre avec sa nature humaine ([63]). S'il se refuse à aller plus avant, c'est qu'il a peur des conséquences :

> Si on pose en principe (avec le P. de Régnon) qu'au caractère propre et spécial de la personne correspond une diversité réelle dans son mode d'influence ou de présence, ce n'est point seulement dans l'œuvre de notre sanctification que se devra reconnaître cette diversification et cette spécialisation ; elle aura sa place dans toutes les opérations de la Sainte Trinité. Il en résultera nécessairement que les relations des créatures avec les personnes divines sont toutes aussi diverses que ces personnes elles-mêmes, et il n'y aura plus lieu de réserver aux justes le privilège d'un rapport avec le Saint-Esprit d'ordre strictement personnel ; tous les êtres auront pareillement avec lui une relation réelle, réellement distincte de celle qui les rattache au Père et au Fils.
>
> Mais, en même temps que l'on renoncera à différencier par là les saints de ceux qui ne le sont pas, il faudra renoncer aussi à maintenir entre les personnes divines la parfaite unité et identité de leurs opérations dans le monde. Chacune y laissera sa marque exclusivement propre, il y aura pour chacune d'elles un titre et un droit spécial à revendiquer en propre les œuvres accomplies en commun, et tout ce qui jusqu'ici ne leur était spécialement attribué que par appropriation devra être reconnu comme leur constituant une propriété réellement personnelle.
>
> Peut-être certains esprits s'accommoderaient-ils sans trop de peine de cette dernière conséquence : dans ce qu'on est convenu d'appeler « appropriation », certains dénonceraient volontiers un subterfuge de théologiens aux abois pour voiler leur impuissance à expliquer le mystère des opérations divines. Mais plus le mystère nous dépasse, plus il importe de ne pas l'accommoder aux fantaisies de notre imagination ([64]).

Ces réflexions sont d'un grand poids, mais elles trahissent aussi l'inquiétude du théologien qui sent bien que sa position n'est pas non plus de tout repos. Car, s'il y a danger à s'exagérer la distinction des personnes divines dans leur rapport avec l'univers créé par elles, il n'est pas sans inconvénient non plus de la minimiser. Comme nous l'avons dit plus haut, toutes ces difficultés viennent de ce qu'on cherche à redescendre de Dieu vers les créatures, alors que nous ne pouvons que remonter des créatures vers lui. Déjà lorsqu'il s'agit de l'action mystérieuse de la grâce au cœur de notre libre décision humaine, nous naviguons entre le Charybde de l'agnosticisme et le

(62) *Ibid.*, p. 128-131.
(63) *Ibid.*, p. 44, p. 108.
(64) *Ibid.*, p. 125-127.

Scylla de l'anthropomorphisme (65). Un problème analogue se pose à propos du mystère de notre divinisation. Heureusement, la révélation vient à notre secours.

C'est dans le Christ et par le Christ que nous pouvons atteindre le Père et l'Esprit Saint. Le mystère de l'Incarnation est le centre de notre foi et de notre vie surnaturelle. Dans le Christ, nous atteignons, à travers sa nature humaine, l'une des personnes de la Trinité. Imaginons que nous sommes au soir du jeudi saint, unis aux apôtres qui viennent de communier. Jésus est là, un homme de chair et d'os auquel on peut dire : *tu*. Mais, en Jésus, il n'y a pas de personne humaine, ce *tu* est celui du Verbe de Dieu. Lorsque Jésus dit aux siens : « je suis la vigne et vous êtes les sarments » (66), il leur fait entendre qu'entre eux et lui il y a une union de personne à personne ; ce qu'il y a de meilleur en eux est enraciné dans l'unique personne du Fils par nature. « Celui qui garde mes commandements demeure en moi et moi en Lui. Mon père et moi, nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure » (67). Ces apôtres qui vivent dans l'amitié de Jésus atteignent le Père par Jésus : « Philippe, qui m'a vu a vu le père » (68), mais ils savent aussi que le Père et le Fils sont en eux, et en même temps que naïvement, par une représentation anthropomorphique, leur prière matérialise la personne du Père atteinte à travers celle du Fils, ils savent que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont présents en eux, vivant en eux. L'affirmation a besoin d'être portée par une représentation, mais elle est certaine en elle-même.

Nous raisonnons parfois comme si nous avions épuisé le concept de personnalité, comme si nous savions parfaitement ce qu'est une personne. Il faut concéder au P. Galtier que nous n'atteignons la personne qu'à travers la nature concrète, et si l'on peut dire la « personnalité » (69). Mais il n'en reste pas moins que la personne sera

---

(65) Voir *Prédestination, grâce et liberté,* dans la *Nouvelle Revue théologique,* t. LXIX, 1947, p. 463-474.

(66) *Ioan.,* XV, 1-8. Saint Augustin (*In Ioan.,* tract. 80 ; P.L., XXXV, 1830-1831) commente admirablement ce texte, mais il lui fait malheureusement violence en expliquant que le vigneron, c'est la Trinité entière. Toutes les difficultés postérieures sont là en germe. Augustin, qui a parlé admirablement du Christ, a tendance à dissocier en lui l'homme et le Dieu, au lieu d'analyser la *médiation* du Dieu-homme. Il marquerait un recul par rapport aux Grecs s'il n'avait par ailleurs été le docteur par excellence du Corps mystique. Voir ci-dessus, note 45.

(67) *Ioan.,* XIV, 23.

(68) *Ioan.,* XIV, 9.

(69) A propos du mystère de notre union au Christ, j'ai utilisé une distinction entre personne et personnalité, entre le *Moi* et le *Je* (*Problèmes pour la réflexion chrétienne,* 1946, p. 49). Le *Je* ne peut être ramené au sujet logique, à la « fiction grammaticale » de Koestler, il est en réalité ce qu'il y a en nous de plus riche, encore qu'il ne se manifeste aux autres et à nous-mêmes que par le truchement du *Moi*. Peut-être la théologie de la Trinité a-t-elle encore quelques découvertes à faire à partir de ces observations psychologico-

toujours infiniment plus riche que sa manifestation. Certains philosophes ont pu prétendre que la catégorie de relation, loin d'être la plus pauvre de toutes, comme on l'imagine en raisonnant à partir des choses, est en réalité la plus riche et qu'elle fait le fond de l'être (70). C'est en tout cas la catégorie philosophique qui exprime le mieux le mystère divin et le mystère de notre vie divinisée. Les trois personnes divines ne subsistent que dans leur opposition mutuelle. On peut réduire cette opposition à un schème abstrait, mais on peut aussi essayer de vivifier ce schème abstrait en l'enrichissant de tout ce que nous savons de l'opposition de relations qui constitue notre monde des personnes humaines (71). On adoptera alors pour parler de la Trinité et de ses rapports avec nous un langage volontairement anthropomorphique, qui est celui de l'Écriture et de la tradition. Cet anthropomorphisme n'est pas factice, parce que Dieu lui-même s'est fait homme et que dans le Christ et par le Christ, nous trouvons le Père qui a tout créé par le Fils et dans l'Esprit.

Conclusions de théologie spirituelle.

S'il fallait résumer en quelques assertions la doctrine vers laquelle nous avons, bien imparfaitement, essayé d'orienter le bienveillant lecteur, voici ce que nous proposerions.

1. *La grâce sanctifiante est en nous une réalité créée distincte du Saint Esprit. Cependant le don créé est inséparable du don incréé dont il est à la fois l'effet et la préparation.* Cette thèse contredit l'assertion malheureuse d'un Pierre Lombard qui, sans assez de réflexion, identifiait la charité avec le Saint-Esprit (72). On pourrait l'appuyer sur de pénétrantes remarques du P. de la Taille. Si Dieu se donne à nous, le don suppose nécessairement un changement dans la créature, le Créateur ne pouvant être sujet à quelque mutation que ce soit (73). Mais on peut aussi bien dire que Dieu met en nous ce qui, nous rendant aimables à ses yeux, provoque sa venue (74).

2. *La grâce sanctifiante est en nous comme une nouvelle nature, un nouveau principe d'opérations qui, par le moyen de la charité et des autres vertus infuses, nous permet de poser des actes absolument*

---

ontologiques. Les personnes divines possèdent en commun l'unique nature, mais si elles ne se réduisent pas à des « fictions grammaticales », c'est qu'elles possèdent cette unique nature d'une manière personnelle.

(70) O. Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation.*

(71) Cfr M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences,* 1942 ; J. Lacroix, *Personne et amour,* 1942 ; G. Madinier, *Conscience et amour,* 1938.

(72) Cfr H. Rondet, *Gratia Christi,* 1948, p. 189-190.

(73) M. de la Taille, *Actuation créée par acte incréé,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1928, p. 253-268.

(74) Cfr I^a II^{ae}, q. 110, art. 1 (L'homme n'aime ce qu'il aime que parce qu'il y trouve quelque chose d'aimable : Dieu met dans l'homme ce qui le rendra aimable).

surnaturels, des actes de créature divinisée. Nous n'insisterons pas sur cette thèse qui ne vient pas directement à notre sujet et demanderait une étude spéciale ([75]).

3. *L'homme en état de grâce est fils du Père, frère du Christ, temple du Saint-Esprit ; les trois personnes viennent habiter en lui afin qu'il puisse jouir de leur présence.* Cette thèse encore est bien connue, mais le lecteur aura remarqué que nous insistons sur un aspect que saint Thomas mentionnait au passage, et que la théologie postérieure a trop souvent laissé dans l'ombre ([76]).

4. *Les trois personnes divines sont inséparables et il n'y a pas à imaginer que le Saint-Esprit possède nos âmes à la manière dont le Verbe possède sa très sainte humanité ; cependant, bien que la grâce créée soit en nous l'effet d'une action commune aux trois personnes, elle ne peut nous diviniser qu'en nous introduisant dans la famille divine.* Cette assertion écarte les interprétations de Petau et de Scheeben en ce qu'elles ont d'inacceptable, mais elle en retient une idée très heureuse que leurs critiques ont eux-mêmes acceptée. Nous retenons aussi l'idée, commune aux théologiens scolastiques, selon laquelle, la grâce, comme toute réalité créée, est l'effet d'une opération *ad extra,* encore que nous ayons montré plus haut que ce mot suppose un anthropomorphisme nécessaire dans la représentation des rapports entre Dieu et son œuvre.

5. *Nous sommes réellement les fils du Père, non de la Trinité entière, nous sommes les frères du Christ et le Saint-Esprit est la vie de nos âmes comme il est la vie de l'âme de Jésus, notre chef.* Nous sommes les fils du Père, il nous semble contraire à l'Ecriture et à la tradition, au moins celle des Pères grecs, d'opposer ici la filiation de Jésus et la nôtre autrement que comme la filiation par nature et la filiation adoptive. Nos rapports avec le Christ ne souffrent aucune appropriation, car ils sont de tout point analogues à ceux que le Christ, promettant à ses Apôtres de venir en eux avec son Père, avait avec ces prototypes de notre justice surnaturelle. Du même coup, il faut prendre à la lettre ce que saint Paul nous dit du Saint-Esprit présent et agissant dans nos âmes.

6. *Entre la vie trinitaire de Dieu et notre vie divinisée, il y a des correspondances mystérieuses qui reproduisent en chacun de nous ce qui s'opère dans la vie de l'humanité en marche vers sa destinée surnaturelle. Au centre de cette histoire, il y a le Verbe incarné, envoyé par le Père et qui, conjointement avec lui, envoie le Saint-Esprit pour prolonger dans le temps, par le mystère de l'Eglise, l'In-*

(75) Sur l'origine et la valeur dogmatique de la systématisation médiévale, voir *Gratia Christi,* p. 191-195, 210-214, 243-244, 279-284.

(76) *I[a] P.,* q. 43, art. 3. Voir *Nouvelle Revue théologique,* t. LXXI, 1949, p. 459.

carnation du Fils de Dieu. Cette doctrine nous semble être celle de saint Paul, encore que nous l'interprétions en affermissant les lignes de l'interprétation des Pères grecs et en la combinant avec ce que saint Augustin a dit du Corps mystique. L'Eglise unie à son chef est ce Fils unique qui gémit dans les épreuves sans laisser d'être cependant déjà entré dans son éternité. Elle est ce Fils auquel le Père, en contemplant le déroulement de son histoire, dit comme au Fils par nature : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* ([77]).

7. *Du même coup, c'est l'histoire de l'univers entier qui nous apparaît comme transfigurée par la présence du Dieu trinitaire. Tout être créé est un vestige de la Trinité* ([78]), *la créature raisonnable en est l'image, mais l'univers se rassemble autour de l'humanité unifiée par le Christ de telle façon que le Dieu trinitaire, sans laisser d'être transcendant à son œuvre, lui devient aussi immanent par la médiation historique et cosmique de l'Homme Dieu en qui vivent le Père et l'Esprit Saint.* En s'incarnant, nous dit saint Athanase, le Fils ennoblit dans l'Esprit toute la création, il la rend divine, il la rend fils et il la mène au Père ([79]). Cette montée est une rude ascension, c'est la libération d'un monde asservi au péché et qui gémit dans l'attente de sa rédemption. Rappelons tout ce que saint Augustin a dit du rachat, de la guérison et de la transfiguration progressive de l'homme, mais en étendant à la création tout entière ses vues profondes. L'univers entier a été asservi au péché ([80]) et la libération de l'homme ne doit pas être conçue à la manière platonicienne, comme une évasion purement spirituelle, il nous faut souligner le dogme de la résurrection de la chair. Or, comment la résurrection serait-elle possible si l'humanité tout entière et par elle l'univers lui-même n'étaient destinés à vivre d'une vie nouvelle où la gloire des âmes rejaillira sur le corps et sur le cosmos ? Mais cette libération n'est possible que parce que nos âmes auront été divinisées, transfigurées jusqu'à poser des actes de connaissance et d'amour qui, bien qu'émanant d'une créature, seront ceux d'un fils de Dieu. Ce qui nous est ici promis, et même déjà donné virtuellement, s'est réalisé historiquement, non par grâce, mais par connaturalité dans la personne de l'Homme Dieu, centre et fin de toute l'histoire universelle ([81]).

8. *Dieu nous aime dans son Fils, comme les membres de son Fils ;*

---

(77) Voir ci-dessus, p. 572, note 44.

(78) *I[a] P.*, q. 45, art. 7 ; q. 93, art. 2. Pour la dépendance de saint Augustin, cfr E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2[e] éd., 1943, p. 282.

(79) *Ad Serapionem*, I, 25 ; P.G., XXVI, 589. Cfr E. Mersch, *La théol. du Corps mystique*, t. II, p. 35.

(80) *Rom.*, VIII, 20, avec le commentaire du P. Huby, *Epître aux Romains*, 6[e] éd., 1940, p. 294-298. Cfr *Epîtres de la Captivité*, 1935, p. 46.

(81) Cfr E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, 2[e] éd., 1944, p. 247-252.

nous constituons avec Celui qui est le Fils par nature un seul Fils, tout en demeurant des créatures. Sur ce Fils comme sur Jésus au baptême, l'Esprit Saint descend, crée dans les âmes des rachetés une vie nouvelle qui est une participation de la vie même de Dieu. Saint Augustin, qui rappelle sans cesse à ses auditeurs que les trois personnes divines sont inséparables et que l'une ne saurait rien faire que les deux autres ne fassent simultanément, n'en a pas moins fortement insisté sur le mystère de notre union au Christ, jusqu'à faire dire à celui-ci : *Ils sont moi-même ! Quoniam et ipsi sunt ego* (82). Et il ne s'agit pas là d'une simple manière de parler. Commentant le texte de saint Jean : *ego in eis sanctifico meipsum, sanctifica eos in veritate,* il rappelle que la Vérité, c'est le Christ. Toute grâce vient du Christ, la grâce qui sanctifie le chef se répand sur le corps tout entier, non comme se diviserait je ne sais quel fluide mystique, mais en se diversifiant indéfiniment par le mystère d'une participation surnaturelle (83).

9. *Agrégés à l'Eglise par le baptême, nous sommes du même coup envahis par le Saint-Esprit, âme de l'Eglise. Le Saint-Esprit nous assimile au Fils et, conjointement avec lui, nous oriente vers le Père afin que s'achève l'œuvre de notre adoption surnaturelle.* Il faut insister avec la Tradition sur cette idée que, si la grâce est en nous personnelle, elle nous vient de façon sociale, dans le mystère de notre appartenance à l'Eglise (84). L'Eglise est une société visible, mais elle est en même temps le Corps du Christ, qui vit de la vie du Christ. L'effet du baptême est à la fois juridique et ontologique, social et surnaturel, un peu comme une nationalisation qui aurait pour effet de faire un Français de vieille souche de celui qui bénéficie d'une mesure extrinsèque d'incorporation à la nation française. C'est le Père qui, de toute éternité, a voulu créer en nous l'image de son Fils (85), mais ce dessein s'accomplit dans le temps par l'incorporation à l'Eglise ; dans la mesure où nous vivons de la vie du Corps, où nous sommes imprégnés de la présence de l'Esprit

(82) *In Ioan.*, tract. 108, 5 (P.L., XXXV, 1916). Cfr E. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* t. II, 2e éd., 1944, p. 126.

(83) Les analyses de M. Lavelle sur l'idée de participation pourraient rendre ici bien des services au théologien qui y retrouverait, à travers la philosophie moderne, les vieilles idées grecques.

(84) M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements,* trad. Kerkvoorde, 1946, p. 573. H. Rondet, *La vie sacramentaire,* coll. *Le témoignage chrétien,* 1943, p. 19.

(85) *Rom.*, VIII, 29 ; *Ephés.*, I, 5. Cfr Huby, *Epîtres de la Captivité,* 1935, p. 153.

(86) Il faut, à la suite des Pères et très spécialement de saint Augustin, lier ici fortement le mystère de notre mort et de notre résurrection dans le Christ (*Rom.*, VI, 4-5) avec le mystère de notre mort au monde pécheur et de notre incorporation à l'Eglise corps du Christ. Cfr *IIIa P.*, q. 69, art. 6 : « pueri sicut adulti in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis ». Cfr *IIIa P.*, q. 68, art. 1.

Saint, nous sommes conformés effectivement au Fils, et rendus capables de crier vers le Père : *Abba !* Père (86). Du point de vue de Dieu, il y a là des choses inséparables, il ne faut pas dissocier la Trinité, mais, comme le remarque encore plus d'une fois saint Augustin (87), nous ne pouvons parler humainement de ces choses sans distinguer les moments divers de notre incorporation au Christ, de notre entrée dans la famille divine. L'œuvre de notre divinisation ne s'achève que par le retour au Père, de qui est déjà venue toute l'initiative du salut collectif et individuel. Mais cet « achèvement » doit être entendu de notre point de vue anthropomorphique, non de je ne sais quelle mutation en Dieu.

10. *La vie du ciel consistera dans cette union personnelle avec les trois personnes divines, renouvelant en nos âmes le mystère des processions éternelles ; or cette vie est déjà mystérieusement commencée sur la terre.* Le pape Pie XII, qui nous met en garde contre toute doctrine qui minimiserait le principe selon lequel les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes, nous invite lui-même à étudier le mystère de l'adoption filiale à la lumière de la doctrine des fins dernières (88). Il ne parle pas, il est vrai, de ce renouvellement des processions divines dans nos âmes, cependant cette théologie semble conforme à la tradition spirituelle de l'Eglise, qui a fait de saint Jean de la Croix, pour ne citer que lui, l'un de ses docteurs (89).

11. *Hors le cas d'expérience mystique, le chrétien ne peut avoir conscience de ces réalités surnaturelles, mais il peut chercher à se les représenter pour en vivre.* Il faut évidemment décourager ici toutes les imaginations puériles et les extravagances auxquelles certaines âmes trop peu éclairées risqueraient de se livrer. L'Eglise a condamné le panthéisme, elle condamne aussi le panchristisme et le faux mysticisme (90). Mais il semble qu'elle vise les conséquences pratiques plus encore que les puérilités. La doctrine de la divinisation du chrétien doit nous inviter, non à la passivité spirituelle mais à la docilité à l'action du Saint-Esprit, docilité qui suppose un perpétuel effort de renoncement. Le Christ ne peut vivre en nous que si nous mourons à la vie égoïste par un arrachement de tous les instants à ce qui en nous est mauvaise nature. Ayant mis, comme nous l'avons fait, l'accent sur le point de vue ecclésiologique, la nécessité de l'effort personnel impliquera du même coup le recours aux sacrements, la docilité à l'Eglise, ainsi que le rappelait déjà l'un des maîtres spirituels dont pourraient se réclamer ces pages ; Ruusbroec l'admirable (91).

(87) Aug., *In Ioan.*, tract. 77, 2 (P.L., XXXV, 1833) ; *ibid.*, tract. 95, 1 (col. 1871).

(88) Pie XII, *Mystici corporis Christi*, éd. de la Bonne Presse, p. 44.

(89) Voir aussi les textes de Ruusbroec, cités ci-dessus, dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 461.

(90) *Mystici corporis*, 3e partie, éd. de la Bonne Presse, p. 47-48, sur le faux mysticisme et le faux quiétisme.

Quoi qu'il en soit de l'appel universel à la vie mystique, tout chrétien peut chercher à vivre des réalités sublimes de sa foi. Même dans l'obscurité de la vie de foi, il peut chercher à se persuader comme sœur Elisabeth de la Trinité que Dieu est là, Père, Fils, Esprit Saint, présent en son âme, et que sa vie de fils de Dieu consiste à contempler pour en jouir la vie des personnes divines renouvelant en son âme « tout leur mystère » (92).

12. *Le Christ vit en nous, il grandit en nous, il cherche à avoir en nous sa parfaite stature. Nous pouvons donc lui parler comme à une personne, à un ami, à un chef, à la manière dont les apôtres, au soir du jeudi saint, parlaient avec leur maître présent à la fois corporellement devant eux et invisiblement dans leurs âmes.* Cette doctrine de la naissance de Jésus en nos âmes est un thème familier à la théologie spirituelle des Pères de l'Eglise, elle a des appuis solides dans l'Ecriture (93). En même temps que l'homme est incorporé à l'Eglise corps du Christ, le Christ naît en lui, s'empare de tout son être, comme la vigne fait pour le sarment nouveau qu'elle porte. La comparaison est de Jésus lui-même : *Ego sum vitis et vos palmites* (94). Ici plus qu'ailleurs toute imagination puérile est à rejeter. Qu'une âme simple se représente Jésus naissant en elle comme un petit enfant sera simplement ridicule. Les comparaisons tirées de l'amitié sont autrement justes et éclairantes. Un ami dans la connaissance duquel on progresse entre en vous, il devient par son âme une partie de vous-même, il devient vous-même sans que vous cessiez de vous distinguer de lui. Une mère, après avoir enfanté son enfant dans sa chair, l'enfante encore spirituellement, lui infusant son âme ; l'enfant grandi reconnaîtra que sa mère est présente en lui spirituellement et ne le quittera plus jamais s'il ne détruit pas son image. La réalité est encore plus profonde lorsqu'il s'agit de la vie du Christ en nous (95). Comme nous l'avons dit plus haut, les apôtres ont eu ce privilège inouï d'être les familiers de la seconde personne de la Trinité, de pouvoir lui parler comme à un ami. Rien ne s'oppose à ce que le chrétien d'aujourd'hui cherche à revivre ces heures étonnantes de la venue du Fils de Dieu sur la terre, à objectiver par l'imagination la présence du Christ qui est en lui, à lui parler comme à un ami, en sachant que cet ami est une personne divine et que la conversation ainsi commencée institue un dialogue entre lui et cet homme qui est la seconde personne

---

(91) Ruusbroec, *Le miroir du salut éternel. Œuvres*, t. I, 1921, p. 93.

(92) Voir, dans ce sens, P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, 1928, p. 128-136, 253-256, et pour le rejet d'une « expérience » de la vie trinitaire en nous, p. 198-204.

(93) K. Rahner, *Die Gottesgeburt*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1935.

(94) *Ioan.*, XV, 1-8. — *Rom.*, VI, 5 : *complantati.* Cfr *Rom.*, XI, 24.

(95) Saint Paul se sert de cette image de l'enfantement pour montrer la naissance du Christ en nous (*Gal.*, IV, 19).

de la Trinité. N'est-ce pas ainsi que font déjà les amis de la terre lorsque les événements, la distance ou la mort les séparent ? Il arrive même que par cet effort pour réaliser une présence spirituelle on atteigne à une intimité plus grande encore que celle que créerait un rapprochement spatial et temporel. Mais il faut dépasser ces comparaisons, car Jésus présent dans l'âme des justes est en eux la source même de toute leur vie de foi et d'amour, de tout ce qu'il y a de meilleur en eux. Les méditations sur la vie du Christ, la contemplation de ses mystères trouvent ici une justification profonde (96). C'est seulement à la suite d'une longue intimité intérieure, mentale, que Jésus deviendra *pour nous* ce qu'il est réellement *en soi* ; sa grâce et notre réponse à la grâce réalisent non seulement psychologiquement, mais réellement, ontologiquement, ce mystère de la croissance dans la vie surnaturelle qui est aussi bien celui de notre croissance en Dieu que de la croissance de Jésus dans nos âmes.

13. *Par le Christ et dans le Christ, nous atteignons la personne du Père, mystérieusement, mais réellement, et nous lui disons : « Notre Père », en un sens qui exclut toute appropriation. Notre filiation divine est ici tout autre que celle que nous avons au titre de créature. Il y a là une différence d'ordre et non pas de degré.* Rappelons la réponse de Notre-Seigneur à Philippe : « Philippe, qui me voit voit le Père » (97). Qui *me* voit ; notre regard, notre prière atteint dans le Christ une personne divine, mais qui nous mène aux autres personnes, et à la parole de qui nous pouvons nous fier. Jésus nous parle de son Père comme un ami nous entretient d'un de ses amis, ou de quelqu'un qui, bien que nous ne connaissions pas son visage, n'en est pas moins plein de sollicitude pour nous. Prétendre que dans le *Pater*, prototype de la prière chrétienne, Jésus entend mentionner non le Père, mais la Trinité entière, donc aussi lui-même, sera toujours pour la piété chrétienne une gageure. C'est bien au Père que nous nous adressons, mais nous le prions par le Fils et dans l'Esprit. Saint Cyrille de Jérusalem disait justement à ses auditeurs : « si tu as une piété sincère, l'Esprit descendra aussi en toi, et tu entendras la voix du Père te dire non pas : tu es mon fils, mais : maintenant, tu es devenu mon Fils » (98). Les Pères de l'Eglise rappellent avec insistance l'abîme qui séparera toujours le fils par nature des fils adoptifs, mais jamais ils ne concéderaient que lorsque le Christ dit : « mon Père et votre Père », il s'agit, là de la première personne de

(96) C'est dans cette direction qu'il faut chercher une justification ontologique de la méthode de contemplation des mystères chère à saint Ignace et à ses fils.

(97) *Ioan.*, XIV, 9. Le commentaire de saint Augustin (*In Ioan.*, tract. 70, 2 ; P.L., XXXV, 1819) est ici gêné par la préoccupation de réfuter le sabellianisme.

(98) *Catech.*, 3, 14 ; P.G., XXXIII, 445. Cfr A. Dorsaz, *Notre parenté avec les personnes divines*, 1923, p. 206.

la Trinité, ici au contraire des trois personnes ou « de la Trinité » ([99]). Le juste est le fils du Père, non de la Trinité.

14. *Il nous est plus difficile de parler du Saint-Esprit, mais là encore nous pouvons prendre à la lettre les formules de la Liturgie et nous adresser à lui de personne à personne, comme à l'hôte de nos âmes.* La présence du Saint-Esprit en nous restera toujours quelque chose de très mystérieux. Mais la difficulté théologique ne doit pas nous faire méconnaître le fait dogmatique. Laissant de côté les hardiesses de saint Jean de la Croix, non comme peu sûres, mais comme trop peu étudiées encore ([100]), rappelons les invocations liturgiques : *Veni sancte Spiritus,* qui ne reposent certainement pas sur une appropriation au sens étroit du mot. C'est bien l'Esprit qu'on appelle, l'Esprit qui descendit un jour sur le Fils, tandis que le Père faisait entendre sa voix. Pour se convaincre que l'Église prie bien ainsi, il suffit de relire telle ou telle oraison du temps de la Pentecôte où l'on mentionne successivement les trois personnes et où perpétuellement notre demande s'adresse au Père par le Fils et dans l'Esprit ([101]). Mais la prière de l'Église est le modèle de la nôtre et, nous l'avons vu, le mystère de la divinisation s'accomplit en nous comme il s'est accompli pour toute la famille humaine. Une prière plus éclairée, marchant sur la trace des mystiques, demandera au Père, par le Fils et dans l'Esprit, d'être emportée surnaturellement dans le mouvement d'amour qui unit les trois personnes au sein de la Trinité. Entrés dans la famille divine, fils adoptifs du Père, frères du Christ, temples du Saint-Esprit, nous avons le droit et le devoir de demander à Dieu une intelligence toujours plus profonde du mystère de notre vie divinisée afin d'en vivre chaque jour davantage, par une vie de foi et d'amour à base de renoncement.

15. *Ainsi atteignons-nous à travers la nature divine commune aux trois personnes, les personnes divines elles-mêmes qui, de leur côté, se manifestent à nous, chacune à sa manière, à travers l'unique nature.* La grâce créée, rappelons-le, est le terme d'une action *ad extra,* une œuvre commune aux trois personnes agissant par leur nature unique, mais cette grâce ne peut nous diviniser que comme effet et préparation de la présence en nous du Dieu trinitaire. L'état de grâce, c'est la vie éternelle commencée, dont saint Thomas nous

(99) Saint Augustin lui-même, malgré sa préoccupation de maintenir que toutes les œuvres ad extra sont communes aux trois personnes, ne donne pas dans l'erreur que nous dénonçons ici (*In Ioan.,* tract. 121, 3 ; P.L., XXXV, 1957-1958).

(100) Voir ci-dessus, p. 573, note 50.

(101) « Nous vous en prions, Seigneur, que le Consolateur qui procède de Vous éclaire notre esprit et nous fasse pénétrer en toute vérité comme l'a promis votre Fils... » (Or. du mercredi après la Pentecôte). Il est bien évident que le Seigneur est ici le Père et lui seul. Mais on ne peut nier que la Liturgie latine soit discrète lorsqu'il s'agit d'invoquer le Saint-Esprit séparément.

a dit qu'elle est une conversation familière avec Dieu (102), c'est-à-dire une vie de connaissance et d'amour entre des personnes.

16. *Enfin nous atteignons aussi Dieu dans nos frères, dans les justes en qui sont présents le Père, le Fils et l'Esprit, et dans les pécheurs eux-mêmes qui sont à leur manière le terme d'un amour singulier du Dieu trinitaire. Bien qu'en eux la présence des trois personnes divines soit encore comme extérieure, ils n'en sont pas moins, tant qu'ils ne se sont pas définitivement exclus du monde de la grâce, comme investis de toute part par la grâce de Dieu présente dans l'Eglise et par elle dans l'humanité pécheresse que Dieu cherche à se réconcilier.* De même que nous prenons conscience de notre dépendance de Dieu dans notre dépendance des créatures, instruments de sa volonté, nous monnayons notre amour pour Dieu dans l'amour du prochain, selon le commandement nouveau que nous a donné le Seigneur. Mais en allant ainsi aux créatures raisonnables, aux enfants de Dieu, nous trouvons du même coup le Seigneur. Cela est vrai déjà de l'obéissance à l'Eglise ; « qui vous écoute, m'écoute ». Dans l'évêque, dans le pape, nous reconnaissons non seulement le représentant juridique du Christ, mais un autre Christ, un homme en qui vit le Christ et par lequel le Christ continue de nous parler. En aimant les membres du corps du Christ, nous aimons le Christ lui-même présent en chacun d'eux, et cet amour mutuel nous incorpore chaque jour davantage au Christ afin que, selon la belle parole de saint Augustin, il n'y ait plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même (104). Ce Corps mystique, organisme mystérieux, vit d'une espèce de circumincession, chaque accroissement de vie surnaturelle se faisant sentir aux extrémités du corps, chaque mouvement de charité ayant son retentissement dans toutes les cellules, tous les membres du corps. De l'univers visible, Pascal dit que toutes choses y sont causées et causantes (105), mais cela est encore plus vrai du domaine de l'intelligence et plus encore du royaume de la charité. Toute notre morale chrétienne commence à être régénérée, par ce retour à ces sources vives (106).

Mais toute relation personnelle au Christ, présent dans nos frères, implique des relations simultanées avec le Père et l'Esprit qui sont inséparables du Christ. Peu importe qu'on en ait ou non conscience. Cependant le cas des pécheurs (ne disons pas nécessairement des

(102) *I° II°°*, q. 65, art. 5, cfr ci-dessus *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 458. — (103) *Luc*, X, 16.

(104) *In Epist. Ioan. ad Parthos*, tract. 10, 5 ; P.L., XXXV, 2055 : « Qui diligit filios Dei filium Dei diligit, et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit ; nec potest quiquam diligere Patrem nisi diligat Filium, et qui diligit Filium diligit et filios Dei... Et diligendo fit et ipse membrum et fit per dilectionem in compage corporis Christi et erit unus Christus amans seipsum. Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat ».

(105) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 72.

(106) Cfr E. Mersch, *Morale et corps mystique*, passim.

païens, car les païens peuvent être en état de grâce) pose un problème plus délicat. Ce problème, Notre-Seigneur l'a résolu d'une parole sans appel : au jour du jugement, récompensant les mérites des justes et leur rappelant qu'ils ont nourri les pauvres, visité les prisonniers, il leur dira : « chaque fois que vous avez fait cela à l'un des plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » ([107]). Le Christ est présent en tout homme qui souffre, il ne distingue pas entre chrétiens et païens, entre justes ou pécheurs. J'ai eu faim, j'ai eu soif, dit-il. En tout homme qui souffre, le Christ souffre, qu'il soit juste ou qu'il soit pécheur. Une théologie timide aurait pu être tentée jadis de minimiser ces textes, de parler de métaphores. La doctrine réaliste du Corps mystique que nous professons heureusement dans toute sa force ne nous permet plus ces atténuations. Cependant nous ne pouvons pas dire que les trois personnes soient présentes en tout pécheur, nous ne pouvons pas non plus dissocier les personnes divines.

En fait, nous débouchons ici sur de nouveaux mystères qui engendrent de nouveaux problèmes. Nous achoppons au mystère de la Rédemption. Toute l'humanité a été appelée en Adam à vivre de la vie divine, et, s'il est vrai de dire que nul n'a jamais eu la grâce qu'il ne la doive au Christ, il faudra conclure que tous les pécheurs, même ceux qui n'ont jamais connu explicitement le Christ, sont comme des membres arrachés au Christ. Il est en eux, mais souffrant d'une division, d'une rupture, et c'est probablement là qu'il faut situer l'une des plus grandes tortures de l'agonie du Seigneur. Le Christ ressuscité ne meurt plus ([108]), il est dans la gloire, la rédemption est achevée, cependant, en ce qui nous concerne, tout se passe comme si le Seigneur souffrait encore dans ses membres, attendant l'aumône de notre prière et de notre amour. Et cette souffrance renouvelle pour nous l'agonie du jardin des Oliviers, dans laquelle le Christ était comme séparé de son Père sans cesser de vivre éternellement en Lui. Cette considération spirituelle nous aide imparfaitement à comprendre comment le Christ, d'une certaine manière, peut être présent dans l'âme du pécheur qu'il veut arracher à sa misère, sans y être présent de la même manière que dans l'âme des justes. Mais hâtons-nous de quitter ce terrain inexploré où toutes sortes d'abîmes nous guettent.

Il faudra maintenant revenir à l'Écriture et relire lentement tous les textes qui nous parlent de notre adoption filiale, de la présence de Dieu en nous, du mystère de notre union au Christ et de notre sanctification par l'Esprit Saint. Peut-être alors prendront-ils un relief nouveau, une saveur nouvelle et, illuminant notre intelligence, raviveront-ils la flamme de notre amour.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(107) *Matth.*, XXV, 40. — (108) *Rom.*, VI, 9.

REFLEXIONS SUR LA SOLIDARITE DES HOMMES AVEC LE CHRIST

A l'occasion des limbes des enfants (1)

Le Christ n'est-il point le seul vrai chef de l'Humanité ? Dans ce cas, peut-on concevoir l'existence des limbes des enfants, c'est-à-dire l'état d'êtres humains restant à jamais sans aucun lien de solidarité avec leur véritable chef ? Tel est l'objet de ces réflexions personnelles qui ne prétendent point exposer un enseignement que quiconque pourrait vulgariser à son gré ; ces réflexions veulent être simplement des « questions posées » ou des « suggestions » en vue d'aider à la recherche de la solution d'un problème aussi délicat et depuis si longtemps controversé. Ces réflexions veulent mettre dans un relief de plus en plus accusé la nécessité de dépendance de tous les êtres à l'égard du Christ ; cette nécessité de dépendance paraît capable de suggérer des principes de solution en attendant que l'Eglise, seule compétente dans ce domaine, apporte la solution définitive.

La notion des limbes est née, pour les petits enfants morts sans

(1) *Note de la Rédaction.* De divers côtés, en ces derniers temps, le problème des « enfants morts sans baptême » a été soulevé et discuté dans les milieux théologiques. Rappelons seulement, à titre d'exemples, les articles de G. M. Fangauer, O.S.F.S., dans l'*Homiletic and Pastoral Review* d'août, septembre et octobre 1946 : *Fate of unbaptized Infants* ; de J. Le Blanc, C.J.M., dans l'*American Eccles. Review,* sept. 1947 : *Children's Limbo, Theory or Doctrine* (contre Fangauer) ; de G. Mulders, S. I., dans *Verbum,* 1947, p. 91, 107 et 125 et surtout dans *Bijdragen,* 1948, p. 209-244 : *Rond het Limbus-Vraagstuk* ; de H. Diepen, M.B., dans *Studia Catholica,* avril 1948, p. 65 : *Het eeuwig lot der ongedoopte kinderen in de traditie* (opposé à Fangauer et à Mulders) ; de N. Sanders, O.F.M., dans *Studia Catholica,* 1948, p. 125-138 : *Het ongedoopte Kind in het andere leven* ; de Ch.-V. Héris, O.P., dans *La Maison-Dieu,* cahier 10, 1947, p. 86-105 : *Le salut des enfants morts sans baptême* ; de *L'Union,* mai 1947, p. 1056-1058 ; de l'*Ami du Clergé,* 15 janvier 1948, p. 33-43 : *« Salut des enfants morts sans baptême »* (en opposition à l'*Union* et à Héris) ; de *La Pensée catholique,* n° 8, p. 43 : *Le sort des enfants morts sans baptême.* Dans les articles cités ci-dessus, plusieurs ont, de façon approfondie, tâché de préciser la portée exacte des déclarations de l'Ecriture, de la Tradition et du Magistère ecclésiastique en cette question ; dans l'article présent l'auteur n'a pas jugé devoir reprendre de nouveau ces discussions et ces conclusions ; il renvoie en ce point le lecteur à ces articles et à tant d'études antérieures sur le même sujet. Avec G. Mulders, S. I., Ch. V. Héris, O.P., et N. Sanders, O.F.M., il pense que l'Eglise laisse encore ouvertes, sur le sort des enfants morts sans baptême, certaines solutions d'espérance de salut. Ce qui aujourd'hui semble surtout souhaitable, en cette question si complexe *dont l'Eglise est seule juge,* c'est que tous les principes théologiques qui intéressent le problème soient mis en pleine lumière. C'est un de ces principes essentiels que veut souligner l'article ci-dessus : la solidarité nécessaire de toutes les créatures humaines avec le Christ. En le faisant, l'auteur aura certainement contribué à éclairer, sous un aspect important, cette difficile question.

baptême, de la difficulté de concevoir une suppléance à ce sacrement de l'incorporation au Christ, un moyen extraordinaire leur permettant de réaliser, malgré tout, un tel lien. Aussi en l'absence de ce lien avec le Christ, ces enfants ne peuvent jouir de la vision béatifique qui nous a été méritée par la Passion ; en l'absence de péchés personnels ils ne peuvent, non plus, subir le tourment de la peine éternelle. Pour ces éternels étrangers au Christ, on est donc amené à rechercher un état qui ne soit ni le ciel, ni l'enfer, état appelé « limbes » et auquel la Révélation ne fait jamais la moindre allusion. Suivant saint Thomas (*Sum. Theol., Suppl.* P^is^ III, q. 70^bis^, a. II, ad 5^um^), ces « enfants sont unis à Dieu par tous les liens naturels qu'ils tiennent de lui, Dieu pouvant être ainsi leur joie par la connaissance naturelle qu'ils ont de lui et l'amour naturel qu'ils éprouvent pour Dieu ». C'est pourquoi il importe *d'abord* de préciser, même rapidement, l'attitude de l'Eglise au sujet de la notion même de l'existence des limbes, avant d'étudier la loi de solidarité en elle-même.

L'attitude de l'Eglise à l'égard des enfants morts sans baptême

La connaissance de la pensée de l'Eglise à travers les siècles pour trouver une solution au sort des enfants non baptisés doit nous aider à continuer ce cheminement dans le respect des affirmations de l'Eglise. Ce souci de dégager les propres affirmations de l'Eglise des longs débats que nous allons résumer permettra de mieux voir ce qui s'impose à notre respect. Ce souci permettra aussi de mieux comprendre comment, à la lumière accrue de la loi primitive de solidarité, qui de nos jours est mise dans un relief plus grand, les conclusions nouvelles qui peuvent découler des affirmations mêmes de l'Eglise peuvent être différentes de la réponse jusqu'ici classique donnée par la notion des limbes.

Dès le début l'Eglise a, en effet, la conviction, qu'elle n'a jamais reniée, que *le Christ est mort pour les enfants non baptisés* tout autant que pour les adultes. Cependant un grand embarras surgit aussitôt quand il s'agit pour elle de préciser la manière dont la mort du Christ peut leur apporter le salut. Elle ne veut rien perdre de l'enseignement explicite du Nouveau Testament dont elle est la dépositaire et qui l'oblige à maintenir à la fois, malgré les difficultés qui pourront se présenter, deux affirmations aussi importantes l'une que l'autre. La première affirmation c'est que le salut, mérité à tous les hommes par le Christ, est loin de s'appliquer *automatiquement* à chacun d'eux ; après comme avant la mort du Christ, tous les hommes (sauf la Sainte Vierge) naissent en état de péché. La seconde affirmation est que le seul moyen de salut, expressément indiqué dans le Nouveau Testament, c'est la foi au message évangélique liée à la réception du baptême.

Devant ces deux affirmations, quelle fut l'attitude de l'Eglise au sujet des enfants morts sans baptême ? Il y eut, peut-être, aux premiers temps de l'Eglise, une légère hésitation sur l'état des enfants nés de parents chrétiens. Dans la première épître aux Corinthiens (XV, 14), saint Paul est amené à dire : « le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme (chrétienne) et la femme non croyante se trouve sanctifiée par le mari croyant. S'il en était autrement, *vos enfants* seraient *impurs,* alors qu'ils *sont saints* ». De quelle sainteté s'agit-il pour les enfants ? Il n'est pas dit que cette « sainteté » leur vient du baptême ; on dirait plutôt qu'elle leur vient de leur solidarité avec le parent chrétien. Quoi qu'il en soit de la réalité de cette hésitation, au début, sur le sort des enfants, elle fut rapidement éliminée de la conscience chrétienne. L'Eglise fut amenée à affirmer que les enfants qui ne sont pas parvenus à l'âge de raison sont en état de péché, autrement dit ils sont encore éloignés du salut que Jésus-Christ leur a mérité. A cause de cet éloignement de leur salut, l'Eglise ne tarda pas à demander qu'on baptise les petits enfants, en danger de mort, bien qu'ils ne puissent pas se disposer au baptême, par la foi et la pénitence, comme le font les adultes. Les paroles de Jésus à Nicodème : « Nul, s'il ne renaît d'en haut, ne peut voir le Royaume de Dieu » (Jo., III, 3) n'imposent pas nécessairement une démarche préalable de foi et de pénitence pour la réception du baptême. Bientôt l'Eglise ne tarda pas à préciser, en outre, qu'en dehors du cas tout à fait exceptionnel du martyre, le baptême est le seul remède contre le péché originel indiqué par Jésus-Christ pour le salut des petits enfants.

Mais en fait, cependant, beaucoup de petits enfants meurent sans baptême, même en pays chrétien. Devant ce fait comment l'Eglise a-t-elle réagi ? Nous le voyons clairement au temps de saint Augustin. Saint Augustin n'a jamais hésité à dire que les enfants morts sans baptême sont certainement condamnés au feu éternel de l'enfer ; toutefois il confessa son incertitude sur l'intensité de leur peine. l'Eglise, par la voix des papes et des conciles, n'a jamais canonisé cette précision de l'enseignement augustinien. Elle a, au contraire, fini par adoucir la sévérité de cette opinion. Jusqu'ici elle s'est contentée de dire : ces enfants ne souffrent pas ; en ce sens ils ne sont pas damnés, mais ils ne sont pas au ciel. C'est de cet adoucissement de l'Eglise au sujet de l'enseignement augustinien qu'est venue la notion des limbes dont, au début, nous avons exposé les données essentielles.

Il faut savoir faire remarquer que cette notion des limbes n'est jusqu'ici qu'une opinion de théologien. L'Eglise n'a jamais présenté l'existence des limbes comme une vérité de foi, pas même comme une conclusion théologique. Ce qui est de foi, à cause de l'affirmation du Christ à Nicodème et de toute la tradition de l'Eglise, c'est

la simple affirmation qu'une personne humaine décédant avec le *seul* péché originel aura la privation éternelle du bonheur de Dieu. De plus le pape Innocent III (2), confirmé par saint Thomas, enseigne que le tourment de la peine éternelle du feu ne peut atteindre qu'une créature spirituelle coupable de péchés mortels. Il faudrait donc, en définitive, pour que l'existence des limbes constituât une conclusion théologique certaine, qu'il soit certain *absolument* qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel. Cette certitude absolue ne peut exister qu'à la condition de pouvoir rejeter d'une façon définitive, et en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise, toute hypothèse contraire à cette affirmation. La certitude, simplement rationnelle, qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel, parce que la nécessité du baptême s'impose et qu'il est actuellement impossible de concevoir une suppléance pour les petits enfants qui meurent sans baptême, n'est pas, à elle seule, une certitude suffisante pour que l'existence des limbes devienne une conclusion théologique.

C'est cette certitude qui nous paraît inconciliable avec la loi de solidarité qui relie tous les êtres au Christ. Certes, la nécessité du baptême reste la loi normale et ordinaire du salut des hommes et une telle nécessité exclut la recherche de toute autre loi normale et ordinaire. Toutefois cette nécessité n'exclut point les voies anormales et extraordinaires qu'impose l'autre nécessité de la loi de solidarité avec le Christ. Les enfants mourant sans le baptême ne sont-ils pas, en effet, de ce fait même, dans des conditions régulièrement anormales et extraordinaires pour la réalisation de leur salut puisqu'ils sont dans l'impuissance de recevoir le baptême et d'y suppléer par un acte personnel ? Ce sont ces voies extraordinaires de leur salut qu'il faut maintenant considérer par une étude plus attentive de la loi de solidarité avec le Christ. L'Eglise paraît disposée, *aujourd'hui surtout* que la doctrine du Corps mystique remet mieux en lumière l'extrême importance de la solidarité, cette loi primitive de la création, à considérer plus attentivement les conséquences d'une telle loi. C'est afin de mieux prendre conscience des conséquences qu'impose cette loi que vont être étudiés dans les trois sections qui suivent : l'universalité de cette loi, son fonctionnement, son application particulière aux enfants morts sans baptême.

Nécessité de la solidarité du Christ, même avec les enfants morts sans baptême

Dès la création, une loi primitive de solidarité relie tous les êtres : la création devient la libre manifestation de l'amour, cette loi nécessaire de la vie intime de Dieu. La création porte tout entière la mar-

(2) Cfr Denz., 410 ; *Dict. de théol. cath.*, t. II, art. *Baptême*, col. 371.

que de l'amour dans son but et dans sa loi ; cependant cette étude ne regarde d'une façon particulière que l'homme. Les êtres humains qui composent la création doivent se subordonner à Dieu par un amour humble et soumis et se donner les uns aux autres, imitant ainsi les trois Personnes divines, par un don total de leur personne à Dieu et à tous les hommes, par une union parfaite avec Dieu et avec tous les hommes. Le péché originel n'a pas supprimé cette loi d'amour, de solidarité, qui n'en subsiste pas moins comme un perpétuel témoignage du dessein d'amour de Dieu. Seulement le péché a faussé le fonctionnement de cette loi et il va en utiliser la formidable puissance pour ravager la création tout entière.

Pour rendre la grâce à l'homme, Dieu choisit le moyen qui manifestera le mieux sa « philanthropie » comme le dit saint Paul. *Il rend à jamais indissoluble son union avec l'humanité. Par le mystère de l'Incarnation* le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, se fait homme pour nous rendre, par sa participation à la nature humaine, la participation à la nature divine et l'immortalité bienheureuse perdue en Adam. Le Fils de Dieu fait homme, Jésus-Christ, est le nouveau chef de l'humanité. Adam a inoculé à sa race l'égoïsme, source de mort ; Jésus lui apporte l'amour, source de vie. La solidarité qui unit tous les êtres va jouer à nouveau dans le sens du bien et rendre la création à sa native et véritable destinée.

De l'étude des textes de saint Paul, le Christ apparaît même *comme le seul vrai chef* de toute la communauté humaine, comme la *source* toujours actuelle de vie divine, tandis qu'Adam n'a jamais été qu'un *canal* et que « la figure de Celui qui doit venir ». Dans le parallèle, en effet, entre le Christ et Adam de l'épître aux Romains (V, 12-21) saint Paul met dans un relief saisissant cette solidarité de tous les hommes dans le Christ. Le verset 18, montrant le caractère représentatif commun aux deux chefs de l'humanité, souligne que le *Christ représente l'humanité mieux et plus efficacement qu'Adam.* La solidarité dans le Christ est plus bienfaisante pour tous les hommes, que n'a été malfaisante la solidarité en Adam ; « ainsi d'un côté, le péché d'un seul, passant à tous les hommes pour leur condamnation ; de l'autre, *la justice d'un seul, passant également à tous les hommes pour la justification de la vie* ». Et plus loin... « Mais *où le péché abondait, la grâce a surabondé* afin que, comme le péché a régné par la mort, la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur ».

C'est ce texte capital de saint Paul qu'il importera d'avoir toujours présent à l'esprit au moment où surgiront les difficultés d'incorporer au Christ les enfants morts sans baptême, car il replace la solidarité dans le contexte du grand amour bienfaisant qui fut à l'origine de cette loi. La solidarité de tous les hommes dans le péché d'Adam est universelle, puisque seule la S. Vierge en est exempte par le privilège de

l'Immaculée-Conception. Cette solidarité ne doit pas, à elle seule, empêcher le fonctionnement de l'autre solidarité avec le Christ qui paraît aussi universelle ; car, non seulement elle doit pouvoir passer également à tous les hommes mais *surtout* elle doit rester plus bienfaisante et efficace que celle d'Adam. Cette solidarité absolue dont, pour le moment, nous continuons à étudier l'affirmation et non le fonctionnement, est d'ailleurs confirmée par un autre texte de saint Paul, manifestant cette volonté salvifique de Dieu voulant le salut de tous les hommes sans exception et donc leur solidarité avec le Christ, même dans l'hypothèse du péché originel. Saint Paul, exhortant Timothée à offrir des prières pour tous les hommes, ne craint point d'affirmer (*I Tim.*, II, 3-5) : « Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur, *qui veut que tous les hommes soient sauvés* et parviennent à la connaissance de la vérité : car, unique est Dieu, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ Homme, qui s'est donné comme rançon pour tous ». Ainsi, à côté du Dieu unique, il y a le médiateur *universel,* dont la mission est précisément de rétablir les bons rapports entre la terre et le ciel, et qui, en mourant pour tous, leur acquiert à tous le même titre à la miséricorde.

Cette solidarité du Christ avec les hommes apparaît si universelle qu'on ne peut concevoir, *après la mort,* l'état d'un seul être humain n'ayant ce lien de solidarité. Cela est évident pour tous ceux qui sont au ciel ou en enfer. Les justes, dont les corps ressusciteront glorieux seront en pleine possession de la vie et du bonheur de Dieu grâce au Christ, et jouiront de la création tout entière. Les corps des damnés devront aussi ressusciter afin de participer au châtiment comme ils ont participé à la faute ; ils constitueront définitivement la cité de ceux qui ont refusé leur solidarité avec le Christ, c'est-à-dire la cité de l'amour méprisé : l'enfer éternel. Cette solidarité avec le Christ, après la mort, paraît aussi se manifester chez les êtres humains qui seraient aux limbes et cette affirmation est confirmée par l'étude même des opinions les plus classiques sur la nature des limbes.

En effet, on a toujours communément admis la résurrection et l'incorruptibilité des corps ressuscités des enfants dans les limbes. L'incorruptibilité fait participer à l'immortalité divine le corps qui, de lui-même, n'a qu'une puissance de renouvellement limitée et se dissout quand cette puissance est épuisée. L'incorruptibilité n'est-elle pas un de ces privilèges qui furent accordés à Adam, un don purement gratuit de l'amour divin et qui fut comme un rayonnement de la vie divine donnée au premier homme ? La résurrection n'a-t-elle point comme ennemi le péché originel « dont le salaire, c'est la mort » (*Rom.*, VI, 23) ? Si donc le péché originel a entraîné par solidarité en Adam la perte de tous les dons préternaturels sans exception, comment les petits enfants qui conservent ce même péché peuvent-ils

bénéficier, après la mort, de la résurrection et de l'incorruptibilité de leur corps ? Puisque la solidarité en Adam les en a privés, il faut qu'une autre solidarité les leur redonne, et il paraît alors impossible d'écarter la solidarité avec le Christ vainqueur de la mort.

Cette solidarité de *tous* les hommes dans la *résurrection* avec le Christ est affirmée en maints passages de saint Paul, notamment dans la première épître aux Corinthiens (XV, 20) : « Et maintenant le Christ est ressuscité des morts, premier né de ceux qui sont morts. Car la mort étant venue par un homme, *il faut que la résurrection des morts vienne par un homme également.* Comme tous meurent en Adam, *tous doivent reprendre vie dans le Christ* ».

Si l'on est obligé d'admettre la solidarité du Christ avec tous les corps ressuscités, peut-on refuser cette solidarité à l'âme qui n'est séparée du corps que dans la mort, mais qui par la vie, après la résurrection, lui sera à nouveau substantiellement unie ? Un pareil refus n'est-il pas contraire à la loi primitive de solidarité de la création ? Loi qui fut si magnifiquement restaurée par le Christ comme le montre saint Paul dans l'épître aux Colossiens (I, 19-20) et, avec plus de précisions, dans l'épître aux Ephésiens (I, 9-10). Dans cette épître, saint Paul nous montre l'union de tous les êtres, sous le sceptre du Verbe Incarné : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ... qui nous a fait connaître le mystère de sa volonté (selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même, pour le réaliser quand la plénitude des temps serait accomplie) *de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre* ». Dans la 1re aux Corinthiens se manifeste l'achèvement total du dessein d'amour de Dieu créateur qui n'a point voulu l'isolement d'une seule créature, mais l'union de toutes, selon leur nature, par le Christ en Dieu (XV, 28) : « Lors donc que tout lui aura été soumis, alors le Fils en personne se soumettra à Celui qui lui a *donné la domination universelle, afin que Dieu soit tout en tous* ».

On comprend mieux, alors, la mission rédemptrice du Christ consistant en ce que toute la création lui soit unie comme à son centre et à son chef, au point que la conception d'une personne humaine isolée à jamais du Christ apparaît comme un non-sens. Dans cette nouvelle perspective qu'ouvre la loi de solidarité, il apparaît difficile de maintenir l'affirmation qu'il puisse exister un seul être humain décédant avec le péché originel. C'est cette loi de solidarité, enseignée par saint Paul, qui, à l'heure présente, trouve, dans son universalité et sa nécessité, des résonances nouvelles et profondes dans le monde moderne. Des applications, insoupçonnées et imprévisibles au siècle dernier, de cette loi de solidarité, se manifestent du fait des dispositions providentielles de Dieu voulant la dépendance de tous les hommes au Christ. A l'heure actuelle les phénomènes ambigus que l'on a décrits sous le

nom « d'avènement des masses » et de « socialisation de la vie contemporaine » ont obligé les hommes à découvrir leur mutuelle dépendance ; à prendre un sens plus aigu de la réalité de la communauté humaine. Le monde moderne, qui aspire fiévreusement à cette unité de tous les hommes, doit être ainsi conduit à prendre de plus en plus conscience qu'il ne pourra réaliser cette unité qu'en se reliant plus étroitement, dans la recherche de la vérité et de l'amour, à son unique et véritable centre, à son unique et véritable chef qu'est le Christ. Ce n'est que dans cette perspective d'une solidarité totale du monde entier avec le Christ que pourra s'épanouir, à la fin des temps, le règne *intégral* de l'amour, pour tous les êtres qui ne l'auront point refusé, conformément à la parole que saint Paul adressait aux premiers chrétiens : « *Tout est à vous ; vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu* » (*1 Cor.*, III, 23).

Conditions particulières de la solidarité du Christ avec les enfants morts sans baptême

Il faut maintenant étudier le fonctionnement de cette solidarité du Christ avec les petits enfants mourant sans le baptême. Les difficultés d'application, quelque grandes qu'elles apparaissent, ne pourront jamais anéantir l'existence d'une telle loi, qui s'impose aussi impérieusement. D'ailleurs l'étude de la notion traditionnelle du baptême de martyre des enfants apparaîtra comme une précieuse pierre d'attente à l'édification d'une telle œuvre.

Chez les adultes, la condition essentielle de solidarité avec le Christ exige, pour qu'elle soit vraiment spirituelle, que celui qui est lié par cette solidarité y participe librement. Un don, en effet, qui ne serait pas librement accueilli, peut-il être vraiment un don spirituel ? Cette condition est évidente pour les adultes parce qu'ils sont capables d'actes personnels. C'est pourquoi, dans la réception du baptême chez les adultes, le sacrement ne les dispense pas d'agir mais les oblige d'abord à recevoir le baptême avec foi ; dans les suppléances de ce sacrement, par le baptême de désir ou de martyre, il est même exigé une participation personnelle plus active.

Chez les petits enfants, cette condition paraît plus difficile à admettre, puisqu'ils n'ont point *normalement* de responsabilité, car leur conscience n'est pas éveillée. C'est ainsi que l'Eglise admet la validité du baptême donné aux enfants, et donc la réalité de la solidarité qui les lie au Christ. Elle se contente d'affirmer que les petits enfants ne font pas acte de foi, ni pendant leur baptême, ni auparavant (3) (Concile de Trente). Elle s'abstient de préciser si l'enfant doit faire nécessairement un acte de foi *après*. Elle ne recherche uniquement

(3) Denz., nos 869-870.

que la reconnaissance de la validité du sacrement donné à un sujet qui n'a point la conscience éveillée, quelles que puissent être ses dispositions futures ; car le sacrement est fait pour l'homme et doit s'adapter aux conditions normales du développement d'un être humain. Cependant la nécessité d'un acte personnel après un tel baptême reste évidente pour l'enfant qui devient adulte comme le confirme par la suite le « renouvellement des promesses du baptême ». Il ne pourra alors que confirmer ou renier le lien, déjà existant, qui l'unit au Christ. Si la nécessité d'un acte personnel n'est pas envisagée pour l'enfant qui meurt avec le sacrement, peut-il en être de même pour celui qui meurt sans le sacrement ? N'y a-t-il point alors *obligation* de dispositions personnelles pour permettre la réalisation de la solidarité avec le Christ ? Dans le cas d'impossibilité de conditions personnelles, n'y aurait-il point aussi comme conséquence l'impossibilité d'un lien avec le Christ ?

A cette question ainsi posée, certains ont répondu par la nécessité d'un tel acte et par sa possibilité chez le petit enfant qui meurt. Ils affirment, en effet, qu'au moment de la mort, qui est pour tout être humain l'achèvement de l'épreuve méritante, le petit enfant, devenant spirituellement adulte, a la possibilité, avec une grâce prévenante de Dieu, de faire une option. Cette hypothèse permet de ramener la condition des petits enfants à celle des adultes puisque, au moment de la mort, il n'y aurait point d'enfants sans conscience éveillée. Il faut remarquer que cette hypothèse n'a jamais été posée par les anciens théologiens ; elle n'a été affirmée que de nos jours, depuis que la tendance essentiellement personnaliste d'un certain nombre de philosophes et de théologiens amène à enseigner que la mort est un événement qui ne peut pas ne pas s'accompagner devant Dieu d'une démarche essentiellement personnelle. Cette hypothèse est très séduisante ; l'affirmation que des êtres humains meurent sans faire aucun acte libre n'est, en effet, ni une affirmation certaine de la conscience, ni une conclusion certaine de l'expérience externe. Elle est l'induction tirée de ce que les adultes perçoivent concernant les petits enfants. Cette induction, absence d'un acte libre, est bien justifiée à partir des manifestations extérieures de leur vie. Mais l'est-elle quand il s'agit de leur mort, de ce qui se passe dans la mort d'un être *humain* qui est foncièrement esprit dans la chair ? Des deux hypothèses quelle est celle qui apparaît comme la moins difficile à concevoir ? La doctrine des limbes qui suppose qu'*après la mort*, c'est-à-dire après le moment où le sort est définitivement fixé, l'enfant devient capable d'un amour naturel de Dieu, capable aussi pour la première fois d'un acte libre, puisque tout amour naturel ou surnaturel suppose obligatoirement à sa naissance un choix, une option ; ou l'hypothèse de ceux qui supposent l'acte libre avec grâce dans le moment de la mort qui doit fixer l'enfant, comme la mort le fait pour l'adulte, dans son attitude deve-

nue désormais un choix définitif ? Aussi l'Eglise n'a-t-elle point exclu la possibilité d'un tel acte dans la mort ; cependant comme elle répugne encore à ce que l'on en fasse l'objet d'un enseignement, il n'est pas possible de prendre une telle hypothèse comme le moyen actuellement certain, capable de permettre le fonctionnement de la solidarité du Christ avec les petits enfants mourant sans le baptême.

Il faut alors chercher les éléments d'une solution dans le prolongement de l'enseignement de l'Eglise sur le baptême de martyre des enfants. Cette notion, si traditionnellement admise comme le prouve le culte des Saints Innocents, permettra de constater que le fonctionnement de la solidarité avec le Christ est possible, en dehors de la réception du sacrement, même si l'on ignore chez les enfants la possibilité d'un acte personnel. Cette tradition du culte des Saints Innocents, d'une pratique qui paraît si proche des premiers temps de l'Eglise, sans peut-être faire partie des sources proprement dites de la foi, ne peut-elle pas, au moins, éclairer l'interprétation de la révélation divine sur l'universalité de la solidarité de toutes les créatures avec le Christ ? L'examen attentif d'une telle pratique ne peut-il éviter l'exclusion théorique, si peu conforme aux données révélées, d'une telle solidarité chez les petits enfants morts sans baptême, même si les conditions de son application restent encore obscures *mais pas plus, pour les conditions personnelles, que chez les Saints Innocents ?*

Les théologiens affirment communément, en effet, pour que les enfants soient martyrs : « qu'il suffit qu'ils soient morts pour le Christ, et cela même dans le sein maternel ». Ainsi ils ne sont point sauvés parce qu'ils ont accompli un acte de vertu ; s'ils ont pu le poser, nous l'ignorons, alors que l'Eglise admet avec certitude leur sort bienheureux. Ils sont sauvés uniquement en vertu de la promesse du Christ de confesser devant son Père céleste ceux qui l'auront confessé devant les hommes (Mat., X, 32). Il ne s'agit ici, bien entendu, que d'une confession provenant de l'intention des persécuteurs sans qu'il soit normalement question de l'acceptation ou non du martyre par les petits enfants. De pareilles explications n'ont été d'ailleurs données *que tardivement* dans le but évident de légitimer la pratique fort ancienne d'un culte des Saints Innocents. Ces explications peuvent apparaître peu satisfaisantes pour ceux qui admettent la nécessité d'un acte personnel au moment de la mort ; leurs insuffisances ont, toutefois, le mérite de souligner que, malgré les difficultés d'application de la solidarité avec le Christ des enfants martyrs morts sans le baptême, l'Eglise tient par-dessus tout à affirmer la réalité de cette solidarité. *La conscience chrétienne ne saurait admettre que les enfants morts pour leur Sauveur soient à jamais séparés de lui.*

A la lumière de cette notion du baptême de martyre, *la mort physique, conséquence du péché originel, n'apparaît déjà plus comme un*

empêchement irrémédiable en lui-même à l'établissement de la solidarité avec le Christ, quand il y a impossibilité normale de bonne ou mauvaise volonté de la part d'un sujet encore irresponsable. Certes la mort a détruit l'harmonie primitive du plan divin, en empêchant des êtres humains d'atteindre normalement l'âge adulte et d'avoir ainsi la possibilité de faire un acte libre ; cependant elle ne peut fausser complètement *par elle seule* le fonctionnement de la loi de solidarité avec le Christ. La solidarité en Adam, qui s'impose sans condition de volonté, *ne paraît point alors plus forte que celle dans le Christ,* quand il y a normalement impossibilité physique ou morale de volonté. Même dans ce cas, avec saint Paul on peut toujours dire : où le péché abonde, la grâce surabonde. Ainsi, malgré l'absence officielle d'une condition de participation personnelle à la solidarité avec le Christ, la notion du baptême de martyre des enfants témoigne que, sur le *seul plan social,* on doit trouver les éléments suffisants pour son application. Comme en Adam, la loi de solidarité du Christ avec les petits enfants paraît pouvoir jouer, même sans participation apparente de leur volonté.

Nécessité sociale de l'application de la solidarité du Christ avec les enfants morts sans baptême

Après l'application particulière, par le baptême de martyre, de la nécessité de l'universalité de la loi de solidarité du Christ avec les petits enfants, il faut maintenant préciser l'application générale d'une telle loi *par l'étude de la suppléance au baptême des enfants en dehors du martyre.* Cette dernière recherche d'application nous fera mieux prendre conscience que les difficultés d'application de l'aspect social de la rédemption ne sont peut-être pas plus grandes que celles qui surgissent de la conception affirmant l'existence de personnes humaines pouvant décéder avec le seul péché originel. En effet, cette conception, en mettant trop l'accent en premier lieu sur l'aspect purement personnel des conditions de réalisation du salut, semble en arriver à une contradiction interne. Elle insiste, à juste titre, sur l'aspect social du péché originel, mais au lieu de continuer à mettre en relief sa contrepartie qui est l'aspect social de la rédemption, elle préfère pour les enfants morts sans baptême, supprimer cette solidarité dans le Christ Rédempteur. *Cependant cette solidarité reste au moins aussi importante que l'autre solidarité en Adam dans le péché.* Saint Paul ne va-t-il point même jusqu'à affirmer : « qu'il n'y a point de parité entre la faute et la grâce » et que « là où le péché abondait la grâce a surabondé » (*Rom.,* V, 15 et 20) ? N'est-il pas alors nécessaire que la grâce du Christ soit au moins aussi forte que le péché ? Quelle peut être la force de cette grâce si le Christ apparaît impuissant à se donner à des êtres humains qui n'opposent point un refus personnel ;

qui n'ont point la moindre responsabilité personnelle dans leur absence de volonté ; qui, en définitive, n'ont que le péché d'origine comme *seul* obstacle personnel à la grâce ?

Le fait que les enfants, même si on les conçoit aux limbes, ne peuvent être soustraits par leur résurrection à la solidarité du Christ *au moins autant* que d'autres pécheurs, nous permet de poser la question suivante : en dehors du sacrement du baptême qui, de fait, manque si souvent, et assez souvent sans la faute de qui que ce soit, peut-on envisager l'existence d'un moyen de salut pour les enfants ? Il est de foi, en effet, que : « nul, s'il ne renaît d'en haut, ne peut voir le Royaume de Dieu » (Jean, III, 3). Pour l'adulte, le moyen ordinaire de cette renaissance d'en haut est une démarche personnelle de foi et d'amour visant à rencontrer le Christ dans le baptême ; quand il y a impossibilité de le recevoir, il existe des moyens extraordinaires. Aussi la nécessité de recevoir le baptême n'est pas absolue pour l'adulte, *mais simplement relative,* comme le prouve la doctrine du baptême de désir ou de martyre.

Cette nécessité relative du sacrement est reconnue par la doctrine catholique de l'Eglise, quand elle enseigne la nécessité du baptême « in re aut in voto ». Cette nécessité du baptême, au moins « in voto », qui est absolue pour les adultes, l'est-elle aussi pour les enfants ? Autrement dit, si les enfants sont incapables normalement de démarche personnelle et de réaliser ainsi le baptême « in voto », y a-t-il impossibilité de suppléance du sacrement ? Ici, encore, la notion du baptême de martyre des enfants permet de répondre que, déjà dans ce cas du martyre, on admet la nécessité relative du sacrement, même si l'on n'est pas certain de la possibilité d'une démarche personnelle permettant la réalisation du baptême « in voto ». Ainsi dans ce cas où il est actuellement difficile de tenir en même temps les deux bouts de la chaîne : l'aspect personnel et l'aspect social, l'ignorance de la possibilité d'un acte personnel n'entraîne point la négation de l'aspect social. Il n'y a, en effet, que deux solutions possibles : ou les enfants martyrs n'ont pu faire aucun acte personnel au moment de la mort, et de ce fait, n'ont pu avoir le baptême « in voto », ce qui paraît assez difficile à admettre ; ou, mieux, ils ont été capables d'un acte de charité et c'est justement cette possibilité du baptême « in voto » qui est reconnue implicitement dans l'affirmation de leur éternité bienheureuse. Dans les deux solutions, on remarque toujours que l'accent principal a été *mis d'abord sur l'affirmation de leur lien social* avec leur Sauveur pour qui ils meurent et que l'on continue même à affirmer ce lien dans le cas où les conditions personnelles d'une telle solidarité n'apparaissent point. Ce n'est certainement qu'en tenant avec fermeté le premier bout social de la chaîne que l'on arrivera à trouver l'autre bout personnel de la chaîne, dans la mesure où il devient indispensable pour la réalité du premier.

D'ailleurs la recherche première de ce bout social de la chaîne nous oblige à avoir plus nettement le sens de Dieu, qui doit être premier, avant la recherche du sens de l'homme qui ne peut être, à son tour, qu'éclairé, précisé, épanoui par une telle priorité. Le centre de la Révélation ne réside-t-il point alors dans la meilleure connaissance, par la foi, de Dieu qui est « Amour » et du Christ qui est « Amour Incarné » ? Pour subsister, l'amour ne doit-il pas *être social* ? Dans cette Société divine qu'est la Sainte Trinité, l'amour n'apparaît-il pas essentiellement relation permanente, lien constant entre les Personnes divines ? Cet amour, loi nécessaire de la vie intime de Dieu, n'est-il point à l'origine de la loi primitive de solidarité de la création ? Cet amour, à cause du péché originel, n'est-il point devenu un amour miséricordieux et rédempteur pour la malheureuse race d'Adam ? Un tel amour de Dieu n'est-il point manifesté par le Christ? Cet amour du Christ peut-il alors, en toute sincérité, être considéré comme une réalité s'il n'est jamais l'origine d'un lien avec les petits enfants morts sans baptême, si ces enfants doivent rester pour le Christ d'éternels étrangers ? Le Pape Pie XII affirme, en effet, qu'« il est propre à l'amour véritable et profond de chercher à donner toujours de nouvelles preuves d'affection » (Lettre du 1er mai 1946, à l'occasion de la définibilité de l'Assomption). Ces réflexions permettent ainsi de ne point attendre que l'aspect personnel, pour important qu'il puisse être, soit complètement élucidé chez les petits enfants pour commencer d'entreprendre la recherche de la suppléance au baptême. Même si l'on ne voit pas clairement la possibilité d'un acte *personnel* de baptême « in voto » comme nous venons de le voir pour le martyre, la recherche de l'aspect *social* reste toujours possible, car il ne disparaît point pour autant.

Si donc la mort survient avant que l'enfant n'arrive à l'âge adulte, n'y a-t-il point possibilité d'une autre suppléance par la seule entremise de l'Église qui, par solidarité, s'est toujours reconnu la charge du genre humain tout entier, ainsi que la mission de révéler aux hommes et de réaliser leur unité native brisée par le péché ? Comme l'affirme Pie XII, dans les encycliques « Mystici corporis Christi » et « Mediator Dei et hominum », c'est dans l'Église « née sur la Croix » que notre Sauveur, grâce à la vertu de sa croix « exerce pleinement sa fonction de chef de toute la famille humaine ». C'est l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, qui continue cette fonction du Médiateur ayant en vue « de rétablir entre les hommes et leur Créateur l'ordre troublé par le péché et de ramener à son Père céleste, principe premier et fin dernière, l'infortunée descendance d'Adam souillée par la faute originelle ». « C'est *d'abord à l'autel* » où le sacrifice de la Croix est perpétuellement représenté et *seulement ensuite par les sacrements* que l'Église continue la fonction sacerdotale de Jésus-Christ de réconcilier avec son Père toutes les créatures, établis-

sant ainsi la paix par l'effusion du sang de sa Croix (*Col.*, I, 20). Chaque fois, en effet, que, selon la volonté salvifique de Dieu, une personne humaine vient rencontrer le Christ au baptême, *l'Eglise est toujours pour quelque chose* dans cette démarche, car elle ne cesse de demander à Dieu le salut de tous les hommes, spécialement au Saint Sacrifice.

Il apparaît en outre, avec évidence, que l'Eglise, au moment de la mort, a toujours fait *le maximum de tout ce qui était en son pouvoir en vue de faciliter le salut des hommes.* Ainsi l'Eglise a toujours fait preuve, dans la réception des sacrements, du désir d'accorder au maximum les dispenses en son pouvoir, quand l'obstacle à la réception du sacrement vient du *fait de l'imminence* de la mort, conséquence du péché originel, et non de la mauvaise volonté du sujet refusant le sacrement.

A la mort d'un enfant non baptisé ne doit-elle pas aussi suppléer *au maximum* possible à l'impuissance de celui que la mort empêche de parvenir normalement à l'âge adulte ? L'Eglise ne doit-elle pas, grâce à son intermédiaire, permettre au Christ d'exercer *pleinement* sa fonction de chef et de médiateur de toute la famille humaine ? Le plein exercice de cette fonction peut-il se réaliser s'il y a exclusion irrémédiable des enfants non baptisés ? L'enfant fait partie intégrante, en effet, de cette famille humaine à laquelle le Christ s'est uni indissolublement par le mystère de l'Incarnation. Ce mystère a restauré la loi primitive de solidarité entre toutes les créatures dans le sens du bien et de l'amour. Il a préparé le mystère de la Rédemption, cette œuvre de restauration de l'unité perdue, et, avec ce mystère, l'établissement de la loi chrétienne du baptême, qui a pour objet, non de restreindre, mais de rétablir le règne de l'amour ; non de faire surabonder le péché, mais la grâce. Ainsi l'impossibilité du fonctionnement de la loi chrétienne du baptême peut empêcher l'Eglise de faire rentrer visiblement en son sein les petits enfants, mais elle ne peut être un obstacle définitif à son rôle bienfaisant.

Si l'on admet qu'au baptême des enfants, *la foi* de l'Eglise supplée à leur impuissance de poser l'acte de foi, ne peut-on aussi admettre que le « *votum baptismi* » de l'Eglise pourrait, à la mort de l'enfant sans baptême, suppléer à l'impossibilité où est l'enfant de concevoir lui-même ce « votum » ? Cette intervention de l'Eglise en faveur de l'enfant mourant sans baptême, *suppléant ainsi socialement à ce qui lui manque personnellement,* ne peut-elle être regardée comme incluse dans les prières de la messe afin de permettre la réalisation du dessein d'amour de Dieu qui a « merveilleusement créé la dignité de la nature humaine » et qui l'a « réformée plus merveilleusement encore » ? C'est à ce Dieu, en effet, qu'est offerte par le Christ avec l'Eglise « *la coupe du salut* » *pour la rédemption* « *du monde entier* » (cfr prières de l'offertoire). C'est à la messe des pré-

sanctifiés du vendredi saint, avant l'adoration de ce bois par qui est venu le salut et la joie dans le monde, que l'Eglise prie encore d'une façon explicite pour tous les êtres humains dans des oraisons qui nous rappellent ses antiques intercessions pour tous les états de l'humanité. Dans ces oraisons, on constate une telle universalité d'intercession de l'Eglise que même ceux qui ne sont pas nommés expressément n'en restent pas moins inclus dans son intention ; elle veut prier pour tous les besoins spirituels et temporels du monde entier. Dans le début de l'oraison pour les hérétiques, cette invocation : « Dieu tout-puissant et éternel, qui sauvez tous les hommes, et ne voulez qu'aucun périsse, jetez les yeux sur les âmes séduites par les artifices du démon... » n'apparaît-elle point comme une proclamation de la foi de l'Eglise en l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et aussi comme une affirmation, indirecte mais réelle, de sa foi au réalisme qu'il faut attribuer à ce vouloir divin ?

Au Concile de Trente, la proposition de Cajetan ne fut pas condamnée, mais réservée : « Les enfants qui meurent dans le sein de leur mère peuvent être sauvés par les prières qui seraient faites pour eux ». Un Père du Concile, Séripando, général des Augustins, affirme que cette proposition était d'accord avec les intentions de la Providence, *Dieu ne commandant pas l'impossible et voulant sauver tous les hommes.* Ces prières, cette intercession paraissent devoir s'entendre comme venant de l'*Eglise d'abord* et non des parents. Sans vouloir exclure la valeur du désir des parents et particulièrement de la mère d'un petit enfant de famille chrétienne qui mourra sans baptême, il n'est pas douteux que les actes des parents chrétiens, membres actifs de ce Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise, ne peuvent cependant avoir une suite efficace *qu'en union* avec l'acte essentiellement sacerdotal et sacrificiel du Christ-Eglise. C'est l'Eglise qui continue, surtout à l'autel, la fonction sacerdotale du Christ, s'offrant lui-même en sacrifice. La Rédemption du Christ s'étend à tous, en son corps qu'est l'Eglise née sur la Croix. Rédemption universelle que l'histoire des controverses nous montre comprise de mieux en mieux comme s'étendant d'abord aux chrétiens, puis aux pécheurs, ensuite aux infidèles, enfin aux enfants morts sans baptême, révélant ainsi peu à peu toute la puissance et l'immensité de cet amour brûlant pour tous les hommes sans exception dans le Cœur Sacré du Christ.

Conclusion

Il ne nous appartient pas de pousser plus loin les conséquences des principes que nous venons d'exposer. Nous avons tâché de mettre en pleine lumière un principe de la théologie catholique qui nous paraît essentiel, la nécessité de la solidarité de tous les hommes avec le Christ, *solidarité dans le Christ qui est plus bienfaisante, comme*

l'affirme saint Paul, pour tous les hommes, que n'a été malfaisante la solidarité en Adam. Ce principe théologique nous a semblé d'abord, logiquement, peu compatible, depuis la mort du Christ qui ouvrit le ciel aux élus, avec le maintien de la doctrine des limbes, soustrayant à toute solidarité avec le Rédempteur des milliards d'êtres humains. Ensuite, il nous a semblé que cette doctrine n'avait pas reçu, dans l'étude théologique du sort des enfants morts sans baptême, toute l'attention, toute la portée qu'elle devrait avoir. Souligner l'importance de ce principe dans la question de la destinée éternelle des enfants non baptisés, tel a été le but de cet article.

Cependant exposer des principes n'est pas donner des solutions définitives. Il appartient à la théologie catholique, sous la direction de l'Eglise, de chercher ces solutions. Tant de problèmes subsistent ! Même s'il est permis d'admettre le principe d'un « votum baptismi » de l'Eglise, suppléant socialement à l'impuissance où est l'enfant de le concevoir personnellement, l'Eglise, éclairée par Dieu, sera seule compétente pour nous dire peu à peu l'étendue et le mode d'exercice de ce « votum baptismi » de l'Eglise dans le plan divin.

Il est possible, d'ailleurs, que ce mystère des destinées ultimes de l'enfant non-baptisé doive toujours rester le secret de Dieu. La révélation divine, qui très clairement nous a indiqué les voies normales du salut, rigoureusement obligatoires pour quiconque les entrevoit, semble avoir voulu laisser dans l'ombre les voies secrètes par lesquelles s'exerce la miséricorde de Dieu envers tant d'âmes qui paraissent rester au dehors de l'économie salvatrice. La Providence divine a toujours tenu à écarter toutes les assurances présomptueuses, sources de négligence et d'indifférence ; mais elle paraît vouloir laisser la porte ouverte aux « espérances », aux « confiances » filiales, là où seules les circonstances ont été plus fortes que la volonté humaine. N'est-il donc pas permis d'entrevoir et d'indiquer, à la lumière des analogies de la foi, les moyens par lesquels s'exercerait peut-être cette suprême charité de Dieu envers ses créatures ? A une condition toutefois, c'est que nous gardions toujours conscience que nos déductions théologiques, même celles qui nous semblent les plus claires, restent sans valeur ferme, aussi longtemps que l'Eglise n'a pas reconnu et déclaré leur connexion certaine avec la révélation.

Si nous avons cherché, au nom de la solidarité bienfaisante du Christ avec tous les hommes, à fortifier notre conviction, qui ne fut jamais reniée par l'Eglise, que le Christ Rédempteur est mort pour les enfants non baptisés tout autant que pour les adultes, avec l'Eglise aussi, malgré les difficultés de conciliation que nous avons essayé de surmonter par des déductions qui ne sont encore que purement personnelles, nous tenons à redire en même temps et avec fermeté que le salut, mérité par le Christ à tous les hommes, est loin de s'appliquer automatiquement à chacun d'eux puisqu'après comme

avant la mort du Christ tous les hommes, sauf la sainte Vierge, naissent en état de péché par solidarité avec Adam. Il reste certain que toute recherche de moyen providentiel de salut n'est théologiquement acceptable que si, de quelque façon, il est référé au baptême, seul moyen d'obtenir le salut fixé par la révélation divine et que si ce moyen, au minimum, est orienté vers lui comme « votum baptismi ».

Pour comprendre pleinement toute la portée de ce « votum baptismi » dans la perspective de la doctrine du Corps mystique, on doit regarder en même temps non seulement les bienfaits mais aussi les exigences de cette loi de solidarité *qui oblige tout être à ne point marcher isolément vers sa fin bienheureuse.* La nécessité du baptême n'apparaît plus alors comme une nécessité simplement personnelle pour le salut de l'enfant et même des parents qui ont le grave devoir de parfaire surnaturellement leur œuvre humaine d'amour de père et de mère, mais aussi comme une nécessité sociale qui devient un prolongement nécessaire et voulu par Dieu. Les parents ont le devoir d'aider à développer *au maximum,* par la réception du sacrement par leurs enfants, ce corps en croissance qu'est l'Eglise, « *complément de celui qui n'est totalement parfait qu'avec la totalité de ses membres* » (*Eph.*, I, 3).

En un mot, le rappel de la loi de solidarité, qui préside au développement du Corps mystique du Christ, demande qu'on agisse de telle sorte que, là où abondent les risques de damnation, *surabondent* les chances de salut. Cette loi met dans un relief saisissant cette nécessité vitale du grand Amour que manifeste la création dans son but et dans sa loi. Ne doit-on pas affirmer que c'est la charité qui, en définitive, crée le grave devoir de réception du baptême pour les enfants ? Ne doit-on pas dépasser, tout en l'englobant, la simple conception de la nécessité du baptême qui reste trop souvent d'ordre purement individuel, pour atteindre une meilleure conception de cette nécessité dans l'ordre surnaturel, à la fois personnel et social, où seul l'amour doit toujours couronner, *finaliser cet ordre* ? N'est-ce point l'amour qui doit devenir l'âme de toute attitude chrétienne en réglant les rapports entre les créatures, comme il règle les rapports entre les Personnes divines dans le don réciproque des Personnes et l'union parfaite ? Au nom de cette loi suprême de la charité doit s'imposer la nécessité de faire recevoir aux enfants le baptême quand il n'y a pas impossibilité. Le baptême les incorpore au Christ et à l'Eglise ; il les ordonne *déjà à l'Eucharistie,* symbole efficace de l'union de toute personne humaine au Christ et à l'Eglise qui est son corps, sacrement qui, par excellence, donne avec plénitude la vie du Christ *seul vrai chef de l'humanité.*

Montpellier. Abbé É. Boudes.

LE CINQUANTENAIRE DE LA CONSECRATION DU GENRE HUMAIN AU SACRE-CŒUR

(11 juin 1899 — juin 1949)

Le dimanche 11 juin 1899, au Vatican, dans la chapelle Pauline, Léon XIII consacrait le genre humain au Cœur de Jésus. On voudrait pouvoir, à cinquante ans de distance, apprécier les conséquences de cet acte, dans la vie de l'Église et l'histoire religieuse de l'humanité (1). Un regard d'ensemble sur les manifestations actuelles, multiples et diverses, de la dévotion au Sacré-Cœur laisse déjà entrevoir l'extension sans cesse croissante du Règne du Christ par ce culte. Même si l'on pouvait grouper dans les proportions d'un article de revue les faits les plus importants de cette histoire, l'on n'aurait encore rien dit de l'enrichissement spirituel intérieur des âmes au contact de la charité du Christ.

Aussi, vu l'ampleur du sujet, avons-nous pensé qu'il était préférable de chercher dans les actes officiels du Saint-Siège les manifestations les plus notables du développement doctrinal et pratique du culte du Sacré-Cœur au cours de ce demi-siècle (2). Après Léon XIII, les décrets eucharistiques de Pie X sont la mise en œuvre pratique de la consécration de 1899 ; sous Benoît XV, on relève, entre autres, la dédicace de la basilique de Montmartre, la canonisation de S. Marguerite-Marie, l'approbation du culte du Cœur Eucharistique ; Pie XI décide qu'en la fête du Christ-Roi sera renouvelée chaque année la consécration du genre humain au Sacré-Cœur et, en la fête du Cœur de Jésus, l'acte de réparation ; le culte étant ainsi officiellement reconnu et proposé dans ses actes principaux, Pie XII, par la consécration de l'Église et du monde au Cœur Immaculé de Marie, fait ressortir davantage le sens dogmatique et la portée morale de celle de 1899 au Cœur de Jésus. Nous nous arrêterons quelque peu à chacune de ces étapes.

Rétroactes de la consécration de 1899.

Au lendemain de la «Grande apparition» de Paray-le-Monial, le 21 juin 1675, sainte Marguerite-Marie et le Bx Claude de la Colombière se consacraient au Sacré-Cœur. Il est certain qu'ils eurent ra-

(1) On trouverait des éléments de cette histoire dans le cinquième volume du grand ouvrage du R. P. A. Hamon, S. J., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Beauchesne, 1923-1940. Ce volume porte le sous-titre significatif : *Royal triomphe.*

(2) Le recueil de la collection Cathedra Petri, *Le Sacré-Cœur*, Textes pontificaux traduits et commentés par Paul Galtier, S. J., Paris, Desclée De Brouwer (1936) a été constamment utilisé dans les pages qu'on va lire.

pidement de nombreux imitateurs, personnes privées ou membres de confréries diverses (3).

Dès 1683, sainte Marguerite-Marie s'employait à obtenir de Louis XIV la consécration de la France. Ses efforts n'aboutirent pas ; mais en 1792, Louis XVI rédigea en prison le célèbre Vœu de consécration au Sacré-Cœur, qui devait avoir une si grande influence sur le développement de la dévotion au début du XIX^e^ siècle, en France (4).

En 1796, le Tyrol contractait une sorte d'alliance avec le Cœur de Jésus. Pour se défendre contre les courants d'idées perverses qui déferlaient sur l'Europe à ce moment, ce petit peuple catholique se mettait sous la protection du Sacré-Cœur. Bientôt, la Pologne et la Hongrie l'imitèrent. Ce n'étaient encore là que d'humbles commencements de ce qui deviendrait l'universelle affirmation de la royauté d'amour du Sauveur sur l'humanité.

En 1844, s'était constitué en France l'*Apostolat de la Prière*. Cette *Ligue de prières en union avec le Sacré-Cœur de Jésus* adoptait comme devise : *Adveniat Regnum tuum*. Son directeur, le R. P. Henri Ramière, S. J., théologien de marque, entreprit dès 1863, par une série d'articles publiés dans le *Messager du Cœur de Jésus*, de faire reconnaître officiellement le règne social du Sacré-Cœur sur les familles, les paroisses, les diocèses, les États.

En 1868, l'épiscopat belge consacre le pays au Cœur de Jésus.

En 1870, à l'occasion du concile du Vatican, de nombreux évêques présents à Rome supplièrent Pie IX de consacrer lui-même *l'Eglise* au Sacré-Cœur. Notons qu'il s'agissait dans leur pensée de l'Église et non encore de tout le genre humain. L'interruption du concile du Vatican par la guerre arrêta ces efforts. Mais alors qu'en 1873 l'épiscopat irlandais consacrait l'Irlande et que Garcia Moreno promulguait une loi déclarant l'Équateur «République du Sacré-Cœur», en 1874, Mgr Deprez, évêque de Toulouse, à la demande du P. Ramière, prenait l'initiative de s'adresser à tous les évêques du monde pour renouveler auprès de Pie IX les instances faites en 1870. En avril 1875, le P. Ramière présentait au Saint-Père une pétition signée par 525 évêques (5). Si Pie IX ne réalisa point le projet sous la forme même où il lui avait été présenté, il en proposa l'exécution aux évêques du monde entier par un décret de la S. Congrégation des Rites du 22 avril 1875 (6). Il y approuvait un *Acte de consé-*

(3) Galtier, *o.c.*, p. 54, indique de nombreuses interventions du Saint-Siège concédant très tôt des indulgences et autres faveurs à des confréries en l'honneur du Sacré-Cœur. Sous Innocent XII (1691-1700), trente-deux brefs ; sous Clément XII (1730-1740), 214. En 1674, Clément X avait approuvé la confrérie du Cœur de Jésus et de Marie fondée par S. Jean Eudes à Coutances.

(4) Hamon, *o.c.*, IV, p. 301-307.

(5) Voir son objet dans Galtier, *o.c.*, p. 11, note.

(6) *Messager du Cœur de Jésus*, t. XXVII, 1875, p. 428.

cration à prononcer le 16 juin 1875 (7), au deuxième centenaire de la «Grande apparition» de Paray. Lui-même le ferait à Rome, mais non dans les splendeurs de la Basilique Vaticane, où les douloureux événements des dernières années ne permettaient guère des cérémonies aussi solennelles. Puisque le texte venait de lui-même et qu'il entendait bien unir à son offrande celle de tous ses fils, il n'était plus question, comme le remarque le P. Ramière (8), d'une démarche individuelle de quelques fidèles, mais d'un hommage de l'Eglise universelle. Le texte de ce premier acte de consécration porte nettement le caractère d'amende honorable, propre à la dévotion au Sacré-Cœur. Il indique les fautes principales que l'on veut réparer, les divers buts des engagements que l'on prend ; il insiste spécialement sur la volonté de sanctifier les fêtes de précepte de l'Eglise.

En 1880, se fondait à Paray la *Société du règne social de Jésus-Christ,* qui de là passait bientôt en Italie, puis en Espagne et au Portugal, sous le nom de *Société des fastes eucharistiques,* dans le but d'offrir au Sauveur dans l'Eucharistie les réparations sociales qu'il avait demandées deux siècles plus tôt. Le 10 avril 1888, un bref de Léon XIII approuvait explicitement l'activité de cette association.

Le 28 juin 1889, le même Pontife élevait la fête du Sacré-Cœur au rang de fête de première classe.

Préparation immédiate et réalisation par Léon XIII (1899).

L'importance de l'intervention de la Mère Marie du Divin Cœur, née Droste zu Vischering (1863-1899), supérieure du Bon Pasteur à Porto, pour hâter la consécration du genre humain, prévue par Léon XIII pour l'Année sainte 1900, est un fait acquis en cette histoire. Les communications du Sacré-Cœur à l'héroïque malade, au cours des années 1897 et 1898, sans avoir été la cause déterminante de l'acte pontifical — le Pape l'a déclaré nettement au cardinal Mazzella, préfet de la S. Congrégation des Rites — ont contribué cependant à le provoquer plus rapidement et entre autres comme une manifestation de gratitude au sortir d'une grave crise de santé (9).

Le 2 avril 1899, un décret *Urbi et Orbi* de la S.C. des Rites, approuvant l'usage public des litanies du Sacré-Cœur, mentionnait, parmi les motifs de cette approbation, l'intention du Souverain Pontife de consacrer prochainement le monde entier au Sacré-Cœur et de prescrire, pour le triduum préparatoire, la récitation de ces litanies (10).

(7) Galtier, *o.c.,* p. 184, donne la formule de cette consécration.
(8) Ramière, *Messager du Cœur de Jésus,* t. XXVII, 1875, p. 423.
(9) Mgr de 't Serclaes, *Le Pape Léon XIII,* III, p. 481-498. Cfr Chasle, *Sœur Marie du Divin Cœur,* Beauchesne, 1907, p. 337-377.
(10) Galtier, *o.c.,* p. 22 note. Remarquons qu'un décret de la S.C. des Rites du 28 novembre 1895 avait interdit tout usage public de ces litanies dans les églises (*N.R.Th.,* 1896, p. 90).

C'est l'encyclique *Annum sacrum* du 25 mai 1899, qui annonça et imposa la consécration pour le 11 juin suivant, dimanche auquel fut reportée la célébration de la fête du Sacré-Cœur.

L'encyclique établit le bien-fondé de cette consécration sur les droits innés du Verbe Incarné, établi par son Père héritier de toutes choses ; sur ses droits acquis par l'œuvre de notre Rédemption, enfin sur notre donation spontanée. Pourquoi, se demande le Pape, faire cette consécration au Sacré-Cœur ? « Parce qu'il est le symbole et l'image sensible de la charité infinie de Jésus-Christ, qui nous pousse elle-même à l'aimer en retour ». « Agir ainsi n'est pas autre chose que de se donner et se lier à Jésus-Christ, car tout honneur, tout hommage, toute marque de dévotion offerte au divin Cœur se rapporte vraiment et proprement au Christ lui-même ». Cette fois, ce n'est plus seulement l'Eglise catholique qui sera consacrée, mais le genre humain tout entier. Le Souverain Pontife attend de cette consécration des fruits précieux pour les individus, pour les Etats, pour l'Eglise. Comme au temps des persécutions la Croix apparut à Constantin pour annoncer la délivrance de l'Eglise, « voici que, de nos jours, se présente à nos regards un autre présage favorable et tout divin : c'est le Cœur très sacré de Jésus, surmonté d'une croix, brillant au milieu des flammes. En lui se doivent placer toutes nos espérances. C'est à lui qu'il faut demander et de lui qu'il faut attendre le salut de l'humanité » (11).

Cette encyclique *Annum sacrum* prescrivait un triduum les 9, 10, 11 juin suivants, en préparation à la consécration. Le Souverain Pontife célébra lui-même la sainte messe, chacun de ces trois jours, à la chapelle Pauline, y admettant de nombreux fidèles de différents pays. Si les conjonctures politiques et probablement aussi son état de santé — âgé de 89 ans, il avait subi en mars une intervention chirurgicale — ne lui permirent pas de descendre à la basilique Saint-Pierre le 11 juin, il était entouré cependant de quelques centaines de personnes, lorsqu'il prononça d'une voix très ferme la consécration du genre humain au Sacré-Cœur. Le texte, qui devait rester en usage jusqu'en 1925, pour être alors légèrement modifié, et destiné par Pie XI à la fête du Christ-Roi, affirme nettement, à plusieurs reprises, la royauté du Cœur de Jésus : *Soyez Roi... Rex esto...*

Au même jour, partout où l'encyclique avait pu parvenir à temps, l'univers catholique s'était uni au Souverain Pontife (12). Dans une lettre du 21 juillet 1899, adressée aux évêques par le cardinal Mazzella, préfet de la S. C. des Rites, Léon XIII les remerciait de leur unanimité à répondre à son appel ; il redisait les fruits qu'il attendait de cet acte et, pour en assurer l'influence prolongée, il recommandait d'autres pratiques de la dévotion au Sacré-Cœur (13).

L'encyclique *Miræ Caritatis* du 28 mai 1902, sur la Sainte Eucha-

(11) Galtier, *o.c.*, p. 9-23.
(12) Voir par ex. *Messager du Cœur de Jésus*, 1899, p. 538-543.
(13) Galtier, *o.c.*, p. 24-30.

ristie « don très divin sorti du plus intime du Cœur du Rédempteur » en référait explicitement à la consécration de 1899. Elle préparait la voie aux conséquences que Pie X allait en tirer.

Pie X (1903-1914). Ses décrets eucharistiques.

Bien que nettement différentes dans leur objet formel, les dévotions à l'Eucharistie et au Sacré-Cœur sont très apparentées. L'Eucharistie n'est-elle pas le signe suprême de la charité du Christ, par lequel il veut atteindre personnellement tout homme, jusqu'à la fin des temps ? N'est-ce pas principalement du mépris de sa charité dans l'Eucharistie que le Sacré-Cœur s'est plaint à Paray ?

Personne ne s'étonnera donc, pensons-nous, que nous signalions les décrets eucharistiques de Pie X, comme la première application toute naturelle de la consécration de 1899. Le décret *Sacra Tridentina Synodus* du 20 décembre 1905, sur les conditions requises pour la communion fréquente et quotidienne, dénonce l'erreur janséniste, diamétralement opposée aux intentions de charité du Cœur de Jésus. Le 8 août 1910, le décret *Quam singulari,* sur la communion des enfants, débutait par l'affirmation de l'amour tout particulier que Jésus leur portait. Il faisait aussi le procès de la sévérité janséniste, qui voyait dans la communion une récompense et non un remède.

Il est impossible d'exagérer la portée de ces deux actes pontificaux dans le développement de la dévotion vraiment effective au Sacré-Cœur. Si des ligues de communion mensuelle pour hommes existaient déjà avant 1905 (14), il n'est pas douteux que les décrets de Pie X ne leur aient apporté un intense accroissement de vitalité. Ils furent aussi au point de départ d'œuvres nouvelles et importantes, comme *La Croisade eucharistique des enfants,* par exemple. Le 22 août 1906, Pie X décidait que la consécration du genre humain faite en 1899 serait renouvelée chaque année en la fête du Sacré-Cœur, devant le Saint-Sacrement exposé (15).

Au pontificat de Pie X se rattachent aussi les débuts du grand mouvement d'*Intronisation du Sacré-Cœur de Jésus* dans les familles, tel qu'il fut organisé par le R. P. Mateo Crawley-Boevey, de la Congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie (Picpus) à partir de la fin de 1907. Sans doute, le P. Henri Ramière, dès qu'il commença en 1863 à promouvoir le Règne social du Cœur de Jésus, considéra la consécration des familles comme la première étape vers ce but. En 1889, au second centenaire de la demande de consécration de la France au Sacré-Cœur, cette réalisation fut poussée avec grande activité (16).

---

(14) Fl. Van der Veken, S.J., *Handleiding van de Bonden van het H. Hart,* p. 31 et suiv.

(15) Vermeersch, *De religiosis,* Supplementa et monumenta periodica, IV, 1906, p. 157.

(16) Hamon, *o.c.,* V, p. 292-297.

De nos jours encore, le mouvement continue sous l'influence des centres nationaux de l'*Apostolat de la Prière.*

Parallèlement, s'est développée depuis quarante ans la croisade du P. Mateo pour introniser dans tous les foyers « le Roi d'amour ».

L'idée lui en était venue à Paray-le-Monial, au cours d'un pèlerinage fait pour obtenir sa guérison. Il se mit immédiatement à l'œuvre fort de l'injonction de Pie X «Je ne permets pas, je commande». Le mouvement inauguré en 1908, dans l'Amérique du Sud, reflua ensuite vers l'ancien continent où il connut un extraordinaire succès pendant la guerre 1914-18 : en 1915, plus de trois millions de familles ont intronisé le Sacré-Cœur ([17]). Le 27 avril 1915, Benoît XV adressait au P. Mateo une lettre où il soulignait l'utilité de cette consécration des familles comme application pratique de celle de 1899. Après avoir montré les coups que l'irréligion cherche à porter à la famille, le Pape se félicite de voir rendus au Christ par ces familles le culte et l'amour qui lui reviennent «mais tout n'est pas là, absolument pas. Il faut en outre et surtout la science du Christ : connaître sa doctrine, sa vie, sa passion, sa gloire. Au lieu de le suivre par un vague sentiment de religiosité... s'attacher à lui par une foi vive et ferme qui règle et commande également l'esprit, le cœur et les mœurs» ([18]).

Le pontificat de Benoît XV (1914-1922).

Nous retiendrons de cette époque la dédicace solennelle de la basilique de Montmartre (1919), la canonisation de sainte Marguerite-Marie (1920), l'approbation de la fête du Cœur eucharistique (1921).

Sans doute bien des sanctuaires furent consacrés au Sacré-Cœur depuis deux siècles et demi et en divers endroits comme témoignage de la dévotion de toute une nation. Aucun d'eux cependant ne semble avoir été prévu et désiré d'aussi longue date, par la piété de tout un peuple, que celui de Montmartre. Objet du Vœu national de 1871, sanctionné en 1873 par l'Assemblée nationale, bâti pendant cinquante ans par les aumônes des pauvres comme des riches, centre très actif, dès l'époque de la chapelle provisoire, d'œuvres multiples, la basilique s'achevait en 1919 au lendemain de la Paix de Versailles. A l'inscription du fronton qui devait rappeler l'intention initiale de 1871 : *Sacratissimo Cordi Iesu Gallia paenitens et devota,* la reconnaissance pour la victoire de 1918 faisait ajouter le mot *grata.* Mais dans la pensée de Benoît XV, telle qu'il l'exprime en sa lettre du 7 octobre

(17) Hamon, *l.c.*, p. 298.

(18) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 203-205. Galtier, *o.c.*, p. 31-37. Dans une lettre du 11 juillet 1948 au R. P. Mateo, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination, S.S. Pie XII déclare que l'œuvre lui est très chère, comme à ses prédécesseurs. L'intronisation n'est pas un vain rite, elle réclame de ceux qui la font à leur foyer une parfaite conformité aux préceptes chrétiens, l'amour de l'Eucharistie, sa réception très fréquente, l'esprit de prière et de pénitence pour assurer leur salut et celui du prochain (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 24-26).

1919 au cardinal Amette, l'inauguration de Montmartre constituait à la fin de la guerre un immense appel à la charité entre les hommes et les peuples, même ennemis d'hier. C'est la grande leçon que donne la vraie dévotion au Sacré-Cœur. Que Celui-ci daigne bénir non seulement la France, « mais le genre humain tout entier, de telle sorte que ce que la prudence des hommes a commencé dans la conférence de Versailles, la divine charité le perfectionne et l'achève sur le Mont des Martyrs » (19).

La béatification de la Sœur Marguerite-Marie par Pie IX, le 19 août 1864, avait été une date très notable dans le développement au XIX[e] siècle de la dévotion au Sacré-Cœur. L'on n'a peut-être pas assez remarqué l'importance de la bulle de canonisation (13 mai 1920) pour l'histoire des origines de notre dévotion. Le récit très détaillé de la vie et des visions de la Sainte, de ses efforts et de ceux du Père de la Colombière pour la première diffusion de la dévotion ne comporte pas moins de vingt-cinq grandes pages dans les *Acta Apostolicae Sedis* (20). Toutes les apparitions les plus importantes du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie y sont relatées, comme aussi la « Grande Promesse » attachée à la célébration des neuf premiers vendredis du mois. Certes, cela ne veut pas dire que l'Eglise couvre de son autorité infaillible tous et chacun de ces points ; cela n'empêche qu'un document aussi solennel accrédite singulièrement le message de Paray.

Au début du pontificat de Benoît XV, le Saint-Office eut à se prononcer sur la portée exacte de deux décrets de la S.C. des Rites du 28 mars et du 15 juillet 1914 (21). Ceux-ci avaient interdit tout usage liturgique de la dévotion au Cœur Eucharistique et avaient donné à cette expression le sens de « Cœur de Jésus présent au Saint-Sacrement ». Or, en fait, la dévotion était connue et pratiquée depuis plus d'un demi-siècle. Léon XIII, dans la Raccolta de 1898 et dans le bref du 16 février 1903, érigeant l'archiconfrérie du Cœur Eucharistique dans l'église Saint-Joachim des Rédemptoristes à Rome, lui avait donné comme objet propre cet acte spécial de la charité du Cœur de Jésus, qui lui a fait instituer l'Eucharistie pour rester à jamais avec ses fidèles (22). La réponse du Saint-Office du 3 avril 1915 confirma ce dernier sens ; la dévotion restait approuvée avec cette signification très nette ; seules les images et les solennités liturgiques étaient interdites, parce qu'elles risquaient d'être mal comprises par les fidèles (23).

(19) *A.A.S.*, XI, 1919, p. 412-414 ; Galtier, *o.c.*, p. 39-45.
(20) *A.A.S.*, XII, 1920, p. 486-513.
(21) *A.A.S.*, VI, 1914, p. 146 et p. 382-383.
(22) *Acta Pontificia* (Pustet), vol. I, p. 1.
(23) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 205-206.

Benoît XV alla plus loin : « Moi-même, avait-il dit, je propagerai cette dévotion... c'est le joyau de la dévotion au Sacré-Cœur... La dévotion au Cœur Eucharistique sera une source de grâces pour les âmes ; elle se répandra de plus en plus dans l'Église » (24). Le 9 novembre 1921, la S.C. des Rites, répondant aux désirs manifestés au Saint-Père par de nombreux évêques, publiait le texte de l'office et de la messe propre du Cœur Eucharistique, dont la fête serait célébrée le jeudi après l'octave du Saint-Sacrement, sous rite double majeur par le clergé séculier de Rome et de tous les diocèses qui en feraient la demande. Le décret fixe définitivement le sens de la fête et le but que poursuit le Souverain Pontife en l'établissant (25).

Pie XI (1922-1939). La fête du Christ-Roi. L'encyclique Miserentissimus.

Benoît XV avait assigné au premier Congrès eucharistique international qui devait se réunir à Rome après la guerre de 1914-18 le thème suivant : « La Royauté pacifique de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie ». Tous les rapports devaient montrer comment l'Eucharistie était de nature à établir la paix dans l'intelligence et le cœur des individus, au sein des familles, dans la profession et la société, dans la nation et entre les peuples (26).

Mais le Pape mourut avant le début du Congrès. Le 6 février 1922, Pie XI lui succédait. Son programme *Pax Christi in Regno Christi* allait connaître une première réalisation dans les grandes journées eucharistiques qu'il inaugura lui-même le 24 mai. L'allocution pontificale montrait comment une reconnaissance solennelle de la présence et de l'activité du Sauveur dans le monde par l'Eucharistie était le remède aux maux causés par l'orgueil et la concupiscence des biens terrestres, les plus grands ennemis de la paix (27).

L'Année sainte de 1925 devait s'achever, par l'institution de la fête du Christ-Roi, en une apothéose magnifique en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, Roi Universel. Dès 1897-99, s'était esquissé un premier mouvement de pétitionnement au Saint-Siège pour l'obtention de cette fête liturgique. Les Congrès eucharistiques internationaux de Vienne (1912), de Lourdes (1914), avaient repris l'idée.

---

(24) P. M. Garénaux, C.ss.R., *La dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus*, p. 97. Cité par Hamon, *o.c.*, V, p. 252.

(25) *A.A.S.*, XIII, 1921, p. 545. Sur le sens précis de cette dévotion, cfr l'article doctrinal : F. Jansen, S. J., *Le Cœur Eucharistique*, *N.R.Th.*, 1927, p. 112-122.

(26) Voir à ce sujet M. de la Taille, S. J., *La royauté pacifique de N.-S. J.-C. par l'Eucharistie*, dans la *N.R.Th.*, 1922, p. 285-294. L'éminent auteur du *Mysterium Fidei* propose douze thèmes d'instructions ou conférences, illustrant les divers aspects, bien nets, de cette royauté dans et par l'Eucharistie.

(27) *Atti del XXVI Congresso Eucaristico Internazionale, Roma, MCMXXII*, Rome, Alfieri, p. 57-60.

En 1920, Monseigneur Berthoin, évêque d'Autun, dans le diocèse duquel se trouve Paray-le-Monial, après avoir représenté le projet à Benoît XV, proposa au comte Georges de Noaillat, président de la *Société du Règne social de Jésus-Christ*, d'organiser une vaste propagande, ce qui fut réalisé avec le concours de toutes les directions nationales de l'*Apostolat de la Prière*. Pie XI, dès le Congrès de Rome en mai 1922, s'intéressa vivement à ces démarches. Elles devaient réunir finalement l'adhésion de 41 cardinaux, 701 patriarches, archevêques, évêques, plus de 275 supérieurs d'Instituts religieux, des millions de fidèles ([28]).

Un décret de la S.C. des Rites, du 17 octobre 1925, communiquait aux Ordinaires le texte en huit langues d'une consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus, « qui serait à faire le 31 décembre de cette année, dans les conditions que fixera une prochaine lettre apostolique » ([29]).

Ce fut le but de l'encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925 ([30]).

Ce document, de très grande portée doctrinale et pratique, peut se diviser en trois parties. La première établit la royauté de Notre-Seigneur sur des preuves scripturaires empruntées à l'Ancien et au Nouveau Testament, sur la tradition et notamment la liturgie, ainsi que l'argument théologique. On ne s'étonnera pas de trouver en cette partie des développements très semblables à ceux de l'encyclique *Annum sacrum* de 1899. La seconde partie expose la nature et l'extension de cette royauté, comportant le triple pouvoir législatif, judiciaire, exécutif, royauté spirituelle et universelle, dont la reconnaissance est souverainement avantageuse aux gouvernements et aux nations. La troisième partie est consacrée à l'établissement d'une fête nouvelle, le dernier dimanche d'octobre, au cours de laquelle sera prononcée chaque année la consécration du genre humain au Sacré-Cœur. Cette fête, le Pape la veut comme une protestation solennelle contre le laïcisme qui a cherché à écarter le Christ de la vie des peuples.

Le 31 décembre 1925, après la célébration de la messe pontificale à Saint-Pierre, Pie XI, agenouillé sur les degrés de l'autel papal, prononça la consécration du genre humain au Sacré-Cœur. Le texte, presque identique à celui que Léon XIII avait utilisé en 1899, fait mention expresse des « peuples égarés dans les ténèbres de l'Islamisme » et ajoute une phrase pour la conversion des Juifs : « Regardez enfin avec miséricorde les enfants de ce peuple qui fut jadis votre préféré ; que sur eux aussi descende, mais aujourd'hui en baptême de vie et de rédemption, le Sang qu'autrefois ils appelaient sur leurs têtes ».

Cet acte est la pleine réponse aux désirs exprimés par Notre-Seigneur à Paray et le couronnement des efforts que ses plus fidèles

(28) Nous empruntons ces renseignements à l'ouvrage *La Festa di Gesù Cristo Re*, publié à Rome en 1926 par le Messaggero del S. Cuore.

(29) *A.A.S.*, XVII, 1925, p. 541. Ces différentes langues sont le latin, l'italien, le français, l'anglais, l'allemand, l'espagnol, le portugais, le polonais.

(30) *A.A.S.*, XVII, 1925, p. 594-610.

serviteurs avaient inaugurés deux siècles et demi auparavant et particulièrement intensifiés depuis une cinquantaine d'années (31).

L'œuvre de restauration des droits du Christ, que poursuivait si énergiquement Pie XI, devait l'amener à mettre en évidence un autre aspect de la dévotion au Sacré-Cœur. C'est l'encyclique *Miserentissimus* du 8 mai 1928, « sur le devoir de réparation dû par tous au Cœur de Jésus », qui va donner à la doctrine de cette dévotion toute l'autorité d'un enseignement du magistère officiel (32).

Elle débute par un acte de confiance en l'assistance du Sauveur qui n'abandonne pas son Eglise. Une preuve de cet amour vigilant c'est la manifestation que Jésus a faite à sainte Marguerite-Marie de sa charité pour les hommes, point de départ d'une nouvelle dévotion très opportune. Ce culte « n'est-il pas en effet comme la synthèse de toute la religion, ne contient-il pas la norme d'une vie sans cesse plus parfaite, puisqu'il conduit les intelligences à une connaissance intime du Christ Notre-Seigneur, et stimule efficacement les cœurs à un amour plus ardent et à une imitation plus parfaite » ? Cette forme de piété se traduit dans la consécration et la réparation. La première est un hommage à la royauté d'amour du Sauveur. La seconde est inspirée à la fois par le sens de la justice et de la charité reconnaissante. Dans des pages très substantielles, l'encyclique expose les motifs de la réparation en général et la seule manière pour nous de nous en acquitter comme il le faut, c'est-à-dire en nous unissant à la réparation du Christ. Puis, elle explique et justifie la réparation à faire à Notre-Seigneur, frappé dans sa Passion à cause de nos péchés et continuant ses souffrances dans son Corps mystique. L'état actuel du monde est un nouvel argument pour faire appel à l'esprit d'expiation. L'encyclique s'achève sur l'expression de la volonté du Pape de sanctionner de son autorité apostolique, comme il l'a fait naguère pour la consécration, la pratique de la réparation et de l'amende honorable et de les voir revêtir, dans l'univers catholique, un caractère de grande solennité. « A cet effet, nous décrétons et prescrivons que, tous les ans, en la fête du Cœur Sacré de Jésus, — qu'à cette occasion Nous avons ordonné d'élever au rite de première classe avec octave, — dans toutes les églises du monde entier, soit récitée solennellement l'amende honorable à notre Sauveur très aimant, selon la formule même qui est jointe à cette encyclique, afin que toutes nos fautes soient déplorées et que soient réparés les droits outragés du Christ, souverain Roi et Seigneur très aimant. »

Une phrase très riche du point de vue de la théologie mariale, où le Pape déclare qu'une grâce toute particulière a constitué Marie *Réparatrice,* termine le document.

Au texte de l'encyclique fait suite celui de l'Acte de réparation au Sacré-Cœur de Jésus, publié officiellement en huit langues, comme la consécration du genre humain en 1925 (33).

---

(31) Nous faisons allusion à la fois à la consécration de S. Marguerite-Marie et du B^x^ Claude de la Colombière (1675) et à l'activité déployée surtout depuis 1880 par les diverses associations appliquées à promouvoir le Règne social de Notre-Seigneur, entre autres par l'Eucharistie. Cfr ci-dessus p. 608 ; Hamon, *o.c.,* V, p. 275-279. Pour les Congrès eucharistiques internationaux, voir *N.R.Th.,* 1931, p. 690-694.

(32) *A.A.S.,* XX, 1928, p. 165-178 ; *N.R.Th.,* 1928, p. 615-628 ; Galtier, *o.c.,* p. 47-91, avec d'importantes notes doctrinales et historiques.

(33) *A.A.S.,* ibid., p. 179-187.

Le 29 janvier 1929, la S.C. des Rites publiait le nouveau texte de l'office et de la messe du Sacré-Cœur (34). La fête sera dorénavant double de première classe avec octave privilégiée de troisième ordre. L'on aura remarqué comment le texte de la collecte unit les deux idées de consécration et de réparation, auxquelles Pie XI avait ramené les actes principaux de la dévotion au Sacré-Cœur. C'est dans et par l'hommage de la consécration que l'on accomplit le devoir de réparation : « ut illi devotum pietatis nostrae praestantes obsequium, dignae quoque satisfactionis exhibeamus officium ». Les leçons du second nocturne pour le jour de la fête constituent un résumé très précis de l'histoire du culte du Sacré-Cœur (35). Il faut noter le rôle capital qui y est attribué à sainte Marguerite-Marie, conformément d'ailleurs à la doctrine exposée dans l'encyclique *Miserentissimus*.

Les conjonctures économiques très défavorables des années 1931 et 1932, jointes aux outrances de la propagande athéiste, amènent Pie XI à publier le 3 mai 1932 l'encyclique *Caritate Christi compulsi* « sur les prières et les expiations à offrir au S.C. de Jésus dans les épreuves présentes du genre humain » (36). Puisque la fête du Sacré-Cœur est proche, puisque « l'esprit propre de cette solennité est précisément un amour réparateur », le Pape demande qu'en cette année 1932, ce soit « un jour de sainte émulation dans la réparation et la prière ». Qu'il en soit de même de toute l'octave ! Que les riches, par la réduction de leur train de vie dans un but de pénitence et d'aumône, que les pauvres, par leur héroïque patience, se retrouvent dans un souci commun de toucher le Cœur de Jésus par leur générosité.

Cette consigne de prière et de pénitence est celle que Pie XI reprendra quelques mois plus tard, lorsque, dans la bulle *Quod nuper* du 6 janvier 1933, il proclamera le jubilé extraordinaire du 19e centenaire de la Rédemption (37) qui s'achèvera lui-même par le triduum de messes à Lourdes (25-28 avril 1935) (38).

Le Pontificat de S.S. Pie XII. La consécration du genre humain au Cœur Immaculé.

Rien de plus décisif pour connaître la pensée du Pontife actuel sur la dévotion au Sacré-Cœur, et spécialement sur les conséquences providentielles de la consécration de 1899, que les premières pages de son encyclique inaugurale *Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939. On doit les citer largement :

(34) *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 44-77.
(35) Galtier, *o.c.*, p. 3-8.
(36) *A.A.S.*, XXIV, 1932, p. 177-194 ; Galtier, *o.c.*, p. 93-104 en donne des extraits.
(37) *A.A.S.*, XXV, 1933, p. 5-10.
(38) Lettre à Mgr Gerlier. *A.A.S.*, XXVII, 1935, p. 5-8 ; *N.R.Th.*, 1935, p. 300.

Les mystérieux desseins du Seigneur Nous ont confié, sans aucun mérite de Notre part, la très haute dignité et les très graves sollicitudes du Souverain Pontificat précisément dans l'année qui ramène le quarantième anniversaire de la consécration du genre humain au Cœur Sacré du Rédempteur, prescrite par Notre immortel prédécesseur Léon XIII au déclin du siècle dernier, au seuil de l'Année Sainte.

Avec quelle joie, avec quelle émotion et quel intime acquiescement Nous accueillîmes alors comme un message céleste l'encyclique « Annum Sacrum », au moment même où, jeune lévite, Nous venions de pouvoir réciter l'*Introibo ad altare Dei* (*Ps.* 42, 4) ! Et avec quel ardent enthousiasme Nous unîmes Notre cœur aux pensées et aux intentions qui animaient et guidaient cet acte vraiment providentiel d'un pontife qui, avec tant de profonde pénétration, connaissait les besoins et les plaies, visibles et cachées, de son temps !...

Si Nous contemplons *sub specie aeternitatis* les événements extérieurs et les développements intérieurs des quarante dernières années, en en mesurant les grandeurs et les lacunes, cette consécration universelle au Christ-Roi apparaît toujours davantage au regard de Notre esprit dans sa signification sacrée, dans son symbolisme riche d'exhortation, dans son but de purification et d'élévation, de raffermissement et de défense des âmes, et en même temps dans sa prévoyante sagesse, visant à guérir et à ennoblir toute société humaine et à en promouvoir le véritable bien...

La diffusion et l'approfondissement du culte rendu au Divin Cœur du Rédempteur, culte qui trouva son splendide couronnement non seulement dans la consécration de l'humanité, au déclin du siècle dernier, mais aussi dans l'introduction de la fête de la Royauté du Christ par Notre immédiat prédécesseur, d'heureuse mémoire, ont été une source d'indicibles bienfaits pour des âmes sans nombre, un *fleuve qui réjouit de ses courants la cité de Dieu* (*Ps.* 45, 5). Quelle époque eut jamais plus grand besoin que la nôtre de ces bienfaits ? Quelle époque fut plus que la nôtre tourmentée de vide spirituel et de profonde indigence intérieure, en dépit de tous les progrès d'ordre technique et purement civil ? Ne peut-on pas lui appliquer la parole révélatrice de l'Apocalypse : *Tu dis : je suis riche et dans l'abondance et je n'ai besoin de rien ; et tu ne sais pas que tu es un malheureux, un misérable, pauvre, aveugle et nu* (*Apoc.*, 3, 17) ?

Vénérables Frères, peut-il y avoir un devoir plus grand et plus urgent que d'*annoncer les insondables richesses du Christ* (*Eph.*, 3, 8) aux hommes de notre temps ? Et peut-il y avoir chose plus noble que de déployer les *Etendards du Roi — Vexilla Regis* — devant ceux qui ont suivi et suivent des emblèmes trompeurs, et de regagner au drapeau victorieux de la Croix ceux qui l'ont abandonné ?... (39)

Sans revenir ici sur ce que nous avons dit naguère (40) de l'intérêt que le Souverain Pontife porte aux manifestations de la dévotion eucharistique et de la dévotion au Sacré-Cœur, notamment sous la forme de l'*Apostolat de la Prière*, nous voudrions essayer de montrer comment la consécration de l'Église et du monde au Cœur Immaculé de Marie, prononcée par lui en 1942, est en étroite relation avec la consécration au Sacré-Cœur de 1899. Nous le dirons tout d'abord au point de vue historique de sa préparation ; puis, nous le verrons dans sa signification doctrinale et ses conséquences pratiques. L'interrup-

(39) *A.A.S.*, XXXI, p. 481 sq.
(40) *N.R.Th.*, 1949, p. 243 et note 93.

tion de la publication de la *Nouvelle Revue théologique* pendant la guerre ne nous a pas permis de souligner alors l'importance de cet événement.

Il faut, semble-t-il, rattacher aux apparitions de l'Immaculée à sainte Catherine Labouré en 1830, le dessein, chez certains prélats français, de provoquer une consécration de l'univers à la sainte Vierge. En 1869, à l'occasion du concile du Vatican, Monseigneur de la Tour d'Auvergne se charge de réunir les adhésions de ses collègues au mouvement. Pie IX pressenti montre l'intérêt qu'il porte à cette cause.

C'est en 1900, au lendemain de la consécration du genre humain au Sacré-Cœur par Léon XIII, que le Père A. Dechamps, S. J., fonde à Toulouse une *Croisade mariale* qui a pour but de propager la consécration des individus, des familles, des paroisses, des diocèses, de la France au Cœur Immaculé. En même temps, elle diffusera une supplique au Saint-Père, pour obtenir la consécration du genre humain au Cœur Immaculé et l'extension à toute l'Eglise de la fête de Marie, Mère de grâce, avec la proclamation dogmatique de sa maternité spirituelle. En 1906, la même campagne est reprise à Paris ; le supérieur général des Eudistes, le R. P. Le Doré, en 1908 et 1912, fait des démarches dans le même sens. Sur l'initiative du R. P. Lintelo, S. J., elles se renouvellent à l'occasion du Congrès eucharistique international de Lourdes en 1914. On avait espéré que ce Congrès se terminerait par cette grandiose manifestation.

En 1920, nouvelle pétition adressée à Benoît XV. Sur ces entrefaites, divers congrès mariaux exprimaient le même vœu. Le 13 mai 1935, l'épiscopat portugais consacre à Fatima sa patrie au Cœur Immaculé. Le 13 mai 1938, en action de grâces pour la préservation du péril communiste, il renouvelle solennellement cette consécration et demande au Souverain Pontife qu'il veuille l'étendre au monde entier. En 1942, au vingt-cinquième anniversaire des apparitions, l'épiscopat portugais réitère sa demande. C'est à elle que répond Sa Sainteté Pie XII, lorsqu'à la fin du radio-message du 31 octobre il prononça lui-même « *Urbi et orbi* » la formule de consécration, qu'il allait répéter à la basilique Saint-Pierre le 8 décembre suivant (41).

Quelle est la signification théologique de cet hommage (42) ?

---

(41) Sur cette histoire des préliminaires de la consécration, voir J. Lintelo, S. J., *Le saint Cœur de Marie*, Beauchesne, 3e édit., 1922, p. 55-63 et le compte rendu des rapports de la Semaine d'études mariales, organisée à Rome du 11 au 19 novembre 1945, par la *Lega mariana sacerdotale*, publiés sous ce titre *Il Cuore immacolato di Maria*, Rome, Marianum, 1946, p. 55-59.

(42) Elle a fait l'objet, entre autres, d'une étude succincte, mais solide, du chanoine J. Bittremieux, *Consecratio mundi Immaculato Cordi B.M.V.*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 1943, p. 99-103 ; voir aussi *Les fondements dogmatiques de la consécration au C. I. de M.* par le chanoine J. Lebon, dans *Consécration Mariale* (Namur, 1943).

C'est sur les vérités de sa maternité divine et de sa coopération à la Rédemption, auxquelles vient s'ajouter une démarche spontanée de dévotion, que sont fondés les droits de la sainte Vierge à la consécration du genre humain. Sans doute, le mot de consécration ne peut pas être employé à son égard dans un sens aussi prégnant qu'à l'égard du Cœur de Jésus, qui est le Cœur même de notre Dieu ; il n'en reste pas moins que l'étroite union du Fils et de la Mère justifie pleinement la reconnaissance de son domaine à Elle. Toute la doctrine de l'encyclique *Annum sacrum* de 1899 et de la partie de l'encyclique *Miserentissimus* de 1928 qui traite de la consécration, éclaire et justifie la consécration du monde au Cœur de Marie.

Voici la partie essentielle de cette consécration telle qu'elle fut prononcée par le Saint-Père :

A Vous, à Votre Cœur Immaculé, Nous, en tant que Père commun de la grande famille chrétienne, comme Vicaire de celui à qui a été concédé tout pouvoir au ciel et sur la terre et de qui nous avons reçu la charge de toutes les âmes rachetées de son sang qui peuplent le monde entier, à Vous, à Votre Cœur Immaculé, dans cette heure tragique de l'histoire humaine, nous confions, nous remettons, nous consacrons non seulement la sainte Eglise, corps mystique de votre Jésus, mais encore tout le monde déchiré de féroces discordes, embrasé d'un incendie de haine, victime de ses propres iniquités » (43).

Si l'on compare la consécration au Sacré-Cœur de 1899 ou de 1925 avec la consécration au Cœur Immaculé, on relèvera de part et d'autre la mention expresse des infidèles à éclairer des clartés de la foi, des dissidents à ramener « dans l'unique troupeau, sous l'unique Pasteur ». Pour l'Eglise, il est demandé, dans les deux cas, la liberté complète. Mais alors que la consécration au Sacré-Cœur affirme à diverses reprises les droits du Christ sur l'humanité : *Soyez Roi...*, la consécration au Cœur Immaculé, dans les passages parallèles, fait appel à l'intercession de la sainte Vierge : « *Accordez votre protection... donnez la paix... obtenez la paix...* ».

Le paragraphe final est à citer intégralement, parce que non seulement il fait le rapprochement exprès avec la consécration de 1899, mais plus encore parce qu'il affirme que l'on ne se donne à Marie que pour arriver au Cœur de Jésus et être consacré avec Lui à la gloire du Père :

---

(43) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 317-319 et 324-325.

Dans un autre texte officiel, publié quelques semaines plus tard (*A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 345-346), sous le titre : « Prière de S.S. Pie XII. Consécration au Cœur Immaculé de Marie », cette formule si vaste, qui ne pouvait convenir qu'au Pape, était modifiée, à l'usage de tous les fidèles, de la façon que voici : « A Vous, à Votre Cœur Immaculé, en cette heure tragique de l'histoire du monde, nous nous confions et nous nous consacrons, non seulement en union avec la sainte Eglise, corps mystique de votre Jésus, qui souffre et saigne en tant de ses parties et qui est éprouvée de tant de manières, mais encore avec tout le monde déchiré de féroces discordes, embrasé d'un incendie de haine, victime de sa propre iniquité ». Il est intéressant de remarquer que même la consécration individuelle ne veut plus se séparer à l'avenir de l'hommage collectif de toute l'humanité.

« Enfin, de même qu'au Cœur de Jésus furent consacrés l'Eglise et le genre humain tout entier, afin que, toute espérance reposant en Lui, il soit pour eux signe et gage de victoire et de salut, qu'ainsi nous soyons à jamais consacrés à Vous, à votre Cœur Immaculé, ô notre Mère et Reine du monde, afin que votre amour et votre patronage hâtent le triomphe du Règne de Dieu, que tous les peuples pacifiés entre eux et avec Dieu Vous proclament bienheureuse et entonnent avec Vous, d'une extrémité de la terre à l'autre, l'éternel Magnificat de gloire, d'amour de reconnaissance au Cœur de Jésus en qui seul ils peuvent trouver la Vérité, la Vie et la Paix ».

Le décret du 4 mai 1944 institua la fête du Cœur Immaculé de Marie pour garder le souvenir de cette consécration (44).

C'est bien sur une note de confiance qu'il faut achever l'histoire des développements strictement officiels du culte du Sacré-Cœur en cette première moitié du XX^e siècle. Si ces cinquante années ont vu les horreurs de deux guerres mondiales et la haine de l'athéisme militant, qui semble avoir voulu faire échec aux avances de la charité divine, elles ont vu aussi, après la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, la proclamation de sa Royauté universelle, l'hommage solennel de la réparation qui lui était rendu, la consécration du monde au Cœur Immaculé de sa Mère. Pendant la même époque, sous l'action providentielle de S. Thérèse de Lisieux, la foi en l'Amour Miséricordieux se répandait dans le monde entier et provoquait dans les âmes un intense renouveau d'esprit évangélique. En même temps, une ardente charité apostolique, puisée au Cœur de Jésus, se manifestait dans l'Action catholique et l'expansion missionnaire.

Deux siècles s'étaient écoulés entre les révélations de Paray-le-Monial et la consécration de Léon XIII ; depuis lors, les événements se précipitent, justifiant la promesse du Sacré-Cœur : « Je régnerai ».

E. Bergh, S. I.

---

(44) *A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 41.

Sur l'union de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et de celle au Cœur de Marie, on peut d'autant moins omettre de rappeler les initiatives de saint Jean Eudes (1601-1680) que des documents pontificaux récents lui ont reconnu la gloire d'avoir été le promoteur du culte liturgique du Sacré-Cœur. Dans la bulle de canonisation du 31 mai 1925 (*A.A.S.*, XVII, 1925, p. 489) et dans la VI^e leçon de l'office (*A.A.S.*, XX, 1928, p. 235), il est parlé de ce culte en quelque sorte unique que le grand docteur et apôtre de ces dévotions rendait aux Cœurs de Jésus et de Marie.

UN « PSAUME » DECOUVERT DANS LE DESERT DE JUDA

On a exposé, dans la « *Nouvelle Revue Théologique* » (1949, 303-304) comment, parmi les manuscrits du désert de Juda, se trouvait un rouleau que M. Sukenik a intitulé «meghillat ha-hôdiyôt» (volume des chants d'actions de grâces). De ce recueil, le professeur de l'Université hébraïque de Jérusalem n'a publié jusqu'ici que deux chants dans ses «Meghillôt ghenouzôt».

Il est clair que l'interprétation exacte de l'un quelconque de ces «psaumes» ne sera possible que quand on disposera de la collection entière : elle doit contenir approximativement deux douzaines de poèmes.

L'étude que nous donnons ici de l'un de ces chants ne représente qu'un simple essai et nullement un travail définitif.

Les livres inspirés contiennent plus d'un chant où sont développées les idées, utilisées les images que nous retrouvons dans le «psaume» ici commenté. Tel le cantique de David (II Samuel, XXII, 1-51), dont une seconde recension constitue le Psaume XVIII ; tels encore les Psaumes XXX et CXVI, où les auteurs remercient Jahvé pour avoir échappé aux tribulations et à l'angoisse. Il faut aussi faire mention de la prière de Jonas, II, 1-11 et de la prière de Jésus, fils de Sirach (Ecclésiastique, LI,1-12). On constate que l'on retrouve épars dans ces chants et aussi en d'autres passages de la Sainte Ecriture les traits dont s'est servi notre auteur, mais ils ne sont rassemblés, accumulés nulle part comme dans son poème, surtout dans la seconde partie (lignes 23-45), quand il dépeint dans un vaste et sombre tableau les attaques du Shéol et l'activité dévorante des torrents de Bélial.

Voici quelle nous paraît être la suite des idées :

Lignes 1-4 : l'auteur qui a échappé à un grave danger de mort remercie le Seigneur de l'avoir fait remonter des profondeurs du Shéol et de lui avoir conservé une vie qui sera désormais, espère-t-il, de très longue durée.

Lignes 5-8 : cette vie longue n'est possible que si on évite le péché, si l'on marche sans trébucher dans la voie droite ; l'auteur espère cette grâce, malgré son néant de créature, et se réjouit à la pensée qu'il aura sa place parmi les saints, les fils de Dieu.

Lignes 9-11 : purifié de tout péché, il se tiendra avec persévérance dans une société sainte.

Lignes 12-15 : il y jouira d'une mystérieuse communion avec les

« esprits de sagesse » et il lui sera donné de louer avec eux le nom divin et de pénétrer dans une connaissance plus profonde des merveilles divines.

Lignes 16-18 : devant le sort heureux qui lui est réservé, la pensée du psalmiste se reporte à l'humilité de ses origines. Il répète qu'il n'est qu'un vase d'argile, un être qui par lui-même n'est que faiblesse et misère.

Lignes 19-22 : au reste Dieu le lui a fait sentir en le faisant passer par le creuset de la tribulation et en le mettant à deux doigts de sa perte.

Lignes 23-27 : maintenant qu'il est délivré du danger, le psalmiste éprouve comme une satisfaction à décrire longuement les horreurs du royaume des ombres, auquel il a échappé de justesse. « Haec olim meminisse iuvabit ». Pièges, lacets, filets, flèches, voilà les instruments de la mort.

Lignes 28-32 : elle déchaîne sa colère sur les abandonnés de Dieu ; sur eux elle lâche Bélial tout entier ; sur eux elle resserre ses impitoyables lacets.

Lignes 33-37 : par son ordre, les torrents de Bélial exercent partout leurs ravages ; fleuves de feu, ils envahissent les eaux.

Lignes 38-41 : ils ébranlent la terre et transforment en poix brûlante les bases des monts.

Lignes 42-45 : ils dévorent jusqu'au tehôm et se précipitent dans les profondeurs du Shéol. Comment ne pas rendre grâces au Seigneur qui a daigné arracher à ce redoutable empire de la mort l'âme de son « pauvre » ?

TEXTE HEBREU (*)

1 אודכה אדוני
2 כי פריתה נפשי משחת
3 ומשאול אבדון העליתני
4 לרום עולם
5 ואתהלכה במישור לאין חקר
6 ואדעה כיא יש מקום
7 לאשר יצרתה מעפר
8 לסוד עולם
9 ורוח נעוה טהרתה מפשע רב
10 להתיצב במעמד עם צבא קדושים
11 ולבוא ביחד עם ערת בני שמים

(*) La division en stiques est de M. Sukenik.

12 ותפל לאיש גורל עולם
13 עם רוחות רעת
14 להלל שמכה ביחד עמם
15 ולספר נפלאותיכה לנגד כול מעשיכה
16 ואני יצר החמר מה אני
17 מגבל במים למי נחשבתי
18 ומה כוח לי
19 כיא התיצבתי בגבול רשעה
20 ועם חלכאים בגורל
21 ותגום נפש אביון עם מהומות רבה
22 והוות מרהבה עם מצערי
23 בהפתח כל פחי שחת
24 ויפרשו כול מצודות רשעה
25 ומכמרת חלכאים על פני מים
26 בהתעופף כול חצי שחת לאין השב
27 ויירו לאין תקוה
28 בנפול קו על משפט
29 וגורל אף על נעזבים
30 ומתך חמה על נעלמים
31 וקץ חרון לכול בליעל
32 וחבלי מות אפפו לאין פלט
33 וילכו נחלי בליעל על כול אנפי מים
34 אש אוכלת בכול שואביהם
35 להתם כול עץ לח ויבש
36 מפלניהם יתשובו בשביבי להוב
37 עד אפס כול שותיהם
38 באישי חמו תאוכל
39 וברקוע יבשה
40 יסודי הרים לשרפה
41 ושורשי חלמיש לנחלי זפת
42 ותאוכל עד תהום רבה
43 ויבקעו לאבדון נחלי בליעל
44 ויהמו מחשכי תהום
45 בהמון גורשי רפש

TRADUCTION

Je te rends grâces, Seigneur,
d'avoir exempté mon âme de la fosse
et de m'avoir fait remonter du Shéol d'Abaddon
à une hauteur toujours stable.

Puissé-je marcher dans la voie droite sans hésiter
et expérimenter qu'il y a place
pour celui que tu as façonné d'argile
dans une société toujours stable.

L'esprit coupable, tu le purifies de tout péché
pour qu'il se tienne à demeure dans l'armée des saints
et s'unisse à l'assemblée des fils des cieux.

Tu assignes à chacun un sort toujours durable
avec les esprits de sagesse
pour louer ton nom de concert avec eux
et conter tes merveilles à la vue de toutes tes œuvres.

Et moi, vase d'argile, que suis-je ?
Pétri dans l'eau, qu'est-ce que je vaux ?
Et quelle est ma force ?

Je me suis trouvé dans la région d'iniquité
et avec les ombres par l'effet du sort.
Mais tu exerces l'âme du pauvre par des tribulations nombreuses,
Les malheurs de l'épreuve ont ébranlé mes pas,

quand s'ouvrent tous les pièges de la fosse
et que se tendent tous les lacets d'iniquité
et le filet des ombres sur les eaux ;
quand s'envolent toutes les flèches de la fosse sans retour
et qu'elles frappent sans laisser d'espoir ;

quand tombe le cordeau, en vertu du jugement,
et le lot de colère sur les abandonnés
et le flot d'indignation sur les délaissés ;
quand vient pour tout Bélial le temps de la colère
et que les lacets de la mort se resserrent sans laisser d'issue ;

quand les torrents de Bélial envahissent toutes les rives,
feu dévorant pour tous ceux qui en boivent,
feu qui tout consume, l'arbre vert et l'arbre sec ;
quand les eaux s'enflamment de flammes ardentes
jusqu'à ce que tous en aient bu jusqu'au dernier ;

quand le feu de la colère se met à dévorer,

39 que la terre est ébranlée,
40 que les bases des montagnes entrent en fusion
41 et que les racines des rochers sont des coulées de poix ;

42 quand le feu consume jusqu'au grand tehôm
43 et que les torrents de Bélial se ruent en Abaddon,
44 quand frémissent les ténèbres du tehôm
45 et qu'y mugissent les flots de fange...

COMMENTAIRE

1) *'ôdeḳâ 'Adônaj* : « Je te rends grâces, Seigneur ». Ce début, ici et dans les autres chants, a déterminé M. Sukenik à donner comme titre à la collection : « *Meghillat ha-hôdiyôt* », (rouleau des chants d'action de grâces). Ce chant a été composé à l'époque où l'usage était devenu courant parmi les Juifs de remplacer le nom divin par « *Adonaï* ». C'est le seul appellatif adressé à Dieu dans tout le chant.

2) *ki padita naphshi mish-shaḥat* : Car tu as exempté mon âme de la fosse. » On trouve dans Siracide (hébreu), LI, 2 : « *ki padita mim-mâwet naphshi* » (car tu as exempté de la mort mon âme). Job, XXXIII, 24, est traduit par Dhorme, *Le livre de Job,* 458 : « Exempte-le de descendre à la fosse, j'ai trouvé la rançon de son âme » (1). La Fosse, le Trou, le Puits, le Shéol, autant de termes qui désignent le séjour souterrain des morts (*Revue Biblique,* 1907, 59-78 : *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*).

3) *u-mish-sheôl 'abaddôn ha'alitani* : « et tu m'as fait remonter du Shéol d'Abaddon ». On lit dans le *Psaume* XXX, 4 : « Jahvé, tu as fait remonter mon âme du Shéol, tu m'as rendu la vie, loin de ceux qui descendent dans la fosse ». Déclarer qu'on est remonté du Shéol, par définition l'endroit d'où l'on ne revient pas, est une hyperbole pour dire qu'on a échappé à la mort.

Dans l'A.T., *Abaddôn* est employé en parallélisme avec *mâwet* (mort), *qeber* (tombeau), *sheôl* (séjour des morts). Il semble bien désigner ici la région la plus profonde du Shéol (cfr ligne 43) : « Infimus gehennae locus est Abaddon, unde nemo emergit » (Cité par H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John,* 1907, 120). Le sens du verset est donc : « tu m'as fait remonter du plus profond des enfers ». Les LXX traduisent *abaddôn* par un abstrait : ἀπώλεια (destruction). Dans le Talmud, *Abbadôn* est personnifié, ainsi que dans l'Apocalypse, IX, 11, où il désigne l'ange de l'Abîme. On constate pour le terme Bélial une évolution sémantique parallèle.

4) *le-rum 'ôlam* : (tu m'as fait monter) « à une hauteur stable », par opposition aux profondeurs du Shéol où le psalmiste se voyait déjà précipité (2). *le-rum 'ôlam* est traduit par « un professeur d'hébreu » dans « *La Liberté* » de Fribourg (15 janvier 1949) : « pour les hauteurs éternelles » ; par le professeur de Boer dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* (février 1949, p. 202-204) : « tot eeuwige hoogte » ; dans le *Manchester Guardian Weekly* du 13 janvier 1949, le professeur Meir Wallenstein disait : « to the height of the

(1) Sur la signification de « *pada* », cfr Christoph Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes,* 1947, 133-136.

(2) Même opposition dans *Psaume* IX, 14, où Jahvé est appelé : « *merômêm mish-sha'arê-mâwet* » (celui qui élève (*rômêm,* pilel de *rum*) des portes de la mort) pour que le délivré raconte les louanges de Dieu « aux portes de la fille de Sion ». Cfr Ch. Barth, *o.c.,* p. 130 sq.

universe ». On sait la difficulté de préciser le sens de l'hébreu *ʿôlam*. Le Qohéleth qui pourrait bien ne pas être tellement antérieur à notre psalmiste déclare que Dieu a mis dans le cœur de l'homme le *ʿôlam*, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu fait depuis le commencement jusqu'à la fin (III, 11). M. Podechard (*L'Ecclésiaste*, 1912, 292) traduit par « la durée entière ». Nous pensons que dans notre « psaume » le terme *ʿôlam*, trois fois répété (lignes 4, 8 et 12) exprime l'idée de longue durée, stabilité parfaite, très longue vie, plutôt que celle d'*éternité* au sens eschatologique. Disons au moins que le sens de *longue durée* nous paraît plus probable que celui d'*éternité* (3).

5) *we-'ethalleka be-mishôr le-'ên ḥêqer*. — « Puissé-je marcher dans la voie droite sans hésiter ». *le-'ên ḥêqer* : « au-dessus de tout soupçon (?) » traduit dubitativement « *La Liberté* » de Fribourg ; « onafzienbaar », dit de son côté M. de Boer ; puisque le verbe *ḥaqar* signifie « fouiller, chercher, étudier, examiner, scruter » (Dhorme, *Le livre de Job*, 67, n. 27), le sens de *le-'ên ḥêqer* ne serait-il pas ici : « sans chercher (ma route) », donc : « sans hésitation », « d'un pas assuré » ?

6) *we-'êdeʿa ki jesh maqôm* : « Puissé-je expérimenter qu'il y a place... ». Le verbe *jadaʿ* signifie d'abord expérimenter, connaître par expérience.

7) *la'asher jazarta mêʿaphar* : « pour celui que tu as façonné d'argile ». Allusion au récit de la création de l'homme (*Genèse*, II, 7). Dieu a fait l'homme comme le potier façonne un vase : conception très répandue dans l'antiquité et chez beaucoup de primitifs. On traduit souvent *ʿaphar* par « poussière ». Mais avec de la poussière il est aussi impossible de faire un vase que de récrépir une maison (*Lévitique*, XIV, 42). Dans ce dernier passage et dans *Genèse*, II, 7, comme ici-même, *ʿaphar* désigne la terre glaise et est synonyme de *ḥômer*, employé à la ligne 16, et de *thîth* (accadien : ṭiṭṭu) qu'on trouve dans Isaïe, LVII, 20, à côté de *rèphèsh* (cfr ligne 45).

8) *le-sôd ʿôlam* : «(il y a place) dans une société stable ». *sôd* signifie « cercle, conseil, assemblée, société », par exemple dans le *Psaume* LXXXIX, 8 qui parle de Dieu *besôd qedôshim*, « dans l'assemblée des saints », et dans le *Psaume* CXI, 1, où nous lisons : *'ôdèh Jahweh... besôd jeshârim*, « je veux louer Jahwé... dans la réunion des justes ». Cette « société stable » va être précisée aux lignes 10 et 11 : l'armée des saints et l'assemblée des fils des cieux.

9) *we-ruaḥ naʿawa thiharta mip-peshaʿ rab* : « l'esprit coupable, tu le purifies de tout péché ». On trouve dans *Proverbes* XII, 8, le *naʿawè-lêb* (le cœur pervers) et dans le *Psaume* LI, 12, on a parallèlement *lêb thahôr* (le cœur pur) et *ruaḥ nâkôn* (l'esprit droit), les contraires du cœur pervers et de l'esprit coupable.

10) *le-hithjazzêb be-moʿomad ʿim zeba qedôshim* : « pour qu'il se tienne à demeure dans l'armée des saints ». L'expression *be-moʿomad* est à peu près le contraire de *'ên moʿomad* dans le *Psaume* LXIX, 3 : « il n'y a pas où se tenir, où poser un pied ferme ». L'auteur insiste sur l'idée de « situation stable » qui est désormais la sienne. « L'armée des saints » est formée sans doute par tous ceux qui sont purifiés de tout péché. Dans *Psaumes* XVI, 3 ; XXXIV, 10 ; *Daniel*, VIII, 24, les « saints sont les Israélites pieux. Dans les Psaumes de Salomon, XVII, 36, tous ceux qui ont part au règne du Messie sont des « saints ». Le terme *zaba* (armée) est pris ici au sens de « troupe nombreuse » (*Zaba rab*), comme dans *Psaume* LXVIII, 12.

11) *u-labô be-jaḥad ʿim ʿadat benê shamaïm* : « et s'unisse à l'assemblée des fils des cieux ». L'évangile de Matthieu dit « règne des cieux », alors que les

(3) Sur le sens de *ʿolam*, cfr Ch. Barth, o.c., p. 162 : « *ʿolam* scheint... eine begrenzte, aber als in sich vollkommen oder einheitlich qualifizierte Zeitspanne zu bezeichnen. »

autres synoptiques disent « règne de Dieu ». De même ici, « fils des cieux » est l'équivalent de « fils de Dieu », autrement dit « l'armée des saints »,... comme dans le *Psaume* XVII de Salomon, les « fils de Dieu » du verset 30 sont identiquement les « saints » du verset 36.

12) *wattappêl la'ish gôral ʿôlam* : « tu assignes à chacun un sort perpétuel ». Dieu assigne à chacun des « saints » un destin de vie longue et stable, alors que le sort des autres est la mort. C'est ce dernier sort qui a failli être celui du psalmiste. Il le redira aux lignes 19 et 20. Mais Dieu l'a fait monter loin du Shéol, à une hauteur stable, dans une assemblée stable pour lui accorder une destinée stable.

13) *ʿim ruḥôt daʿat* : « avec les esprits de connaissance ». Les « saints » entrent en communion avec les « esprits de connaissance ». La *« Liberté »* de Fribourg traduit : « avec les esprits de Science (de Dieu) », et M. de Boer : « met de geesten van inzicht ». M. del Medico (*Recherches de Science religieuse,* XXXV, 1948, 591) : « avec les Esprits de la Sagesse ». La personnalité de ces intermédiaires entre Dieu et les « saints » est mise en relief par l'emploi du pluriel. Nous connaissions par *Isaïe,* XI, 2, la « ruḥat daʿat » (au singulier : « esprit de connaissance », comme traduit le R. P. Condamin). Il s'agit dans le texte complet de « l'esprit de connaissance et de crainte de Jahvé ». Il n'est pas douteux que dans notre texte ces « esprits » communiquent aux « saints », la *« daʿat 'Elôhim »,* la « connaissance de Dieu » à laquelle déjà le prophète Osée attachait une importance souveraine : « Je veux l'amour et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes » (*Osée,* VI, 6).

14) *le-hallêl shimka be-jaḥad ʿimmâm* : « pour louer ton nom de concert avec eux ». L'occupation des « saints » est de célébrer et de louer Dieu avec les esprits de connaissance et sans doute en vertu des « inspirations » que leur donnent ces mêmes esprits.

15) *u-le-sappêr niphle'ôtêka le-neged kôl maʿasêka* : « et pour conter tes merveilles à la vue de toutes tes œuvres ». Les « esprits de connaissance » aident les « saints » à reconnaître Dieu et ses merveilles, quand ils contemplent les œuvres de la création. Car, comme dit l'Apôtre, « depuis la création du monde, les invisibles perfections de Dieu se découvrent à la pensée par ses œuvres, à savoir sa puissance éternelle et sa divinité » (*Romains,* I, 20) (4).

16) *wa'ani jezer ha-ḥômer mâ'âni* : « Et moi, vase d'argile, que suis-je ? ». Après avoir décrit le sort enviable des « saints », désormais le sien, le psalmiste revient à l'humilité de ses origines et aux épreuves par lesquelles Dieu l'a fait passer. « Je ne suis », répète-t-il (cfr ligne 7), « qu'un vase d'argile ». *Job,* IV, 19, parle aussi de l'homme comme de l'habitant d'une maison d'argile (*bêt-ḥômer*) qui a ses fondations dans la poussière. Et en XXXIII, 6, le même Job déclare : « D'argile j'ai été façonné, moi aussi ». L'hébreu porte : *mê-ḥômer qorazti gam-âni,* ce qui signifie littéralement : « hors de l'argile j'ai été pincé, moi aussi », expression qui décrit très exactement le geste du potier qui, tandis que sa roue tourne, pince entre les doigts la terre plastique dont le vase se fait.

17) *mogbal bam-majim le-mi neḥshabti* : « Pétri dans l'eau, qu'est-ce que je vaux ? » Le participe hophal de *gabal,* au sens de « pétrir », ne se rencontre pas dans la Bible, mais bien dans l'hébreu de la Mishna et en araméen.

---

(4) On remarquera que dans les chants parallèles de la Bible la préoccupation du « sauvé » est d'aller au temple pour y jouir de la présence de Dieu et y offrir un sacrifice. Ici, le « psalmiste » parle simplement d'aller dire les louanges divines dans une sainte assemblée. A-t-il en vue les réunions de la synagogue, ou d'une secte particulière ? Le temple n'existe-t-il plus ? Il faudrait voir, sur ce point, le contenu des autres chants non encore publiés.

L'auteur développe la comparaison du vase d'argile. La terre plastique doit être pétrie avec de l'eau. Dans les récits suméro-accadiens, même dans la forme où ils ont été conservés par Bérose, le dieu-potier pétrit l'argile dont il va faire l'homme en y mélangeant du sang divin (Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* 1926, 134, 137) — (Anton Deimel, S. J. *« Enuma elish » und Henaëmeron,* 1934, 58-62). Le *Siracide,* XXXVIII, 30, dans sa description des métiers, parle du potier qui, avec ses pieds, donne à l'argile la souplesse. Et dans le livre d'*Isaïe,* XLI, 25, il est dit de Cyrus qu'il piétine les princes comme de la boue, tout comme le potier pétrit aux pieds l'argile.

18) *u-mah kôaḥ li* : « Et quelle est ma force ? » La comparaison du potier et du vase est fréquente dans l'Ecriture pour exprimer le néant de la créature devant le Créateur, ou mieux la totale dépendance de l'homme par rapport à Dieu (*Isaïe,* XXIX, 15-16 ; XLV, 9-10 ; LXIV, 6-7 ; *Jérémie,* XVIII, 1-6 ; *Romains,* IX, 20-21). Il faut avoir vu un potier au travail en Orient pour comprendre comment cette comparaison exprime splendidement la souveraine liberté du Créateur et son domaine absolu sur la créature sortie de ses mains.

19) *ki hithjazabti bi-gebul rish'a* : « Car je me suis trouvé dans la région d'iniquité ». Dans *Malachie,* I, 4, la terre d'Edom est « un territoire d'iniquité » par opposition au « territoire d'Israël », qui est la terre sainte. Le terme *gebul* est employé dans *Job,* XXXVIII, 20, pour parler du « domaine de la lumière » et du « domaine des ténèbres ». Dans notre texte, *gebul rish'a* (ligne 19) est parallèle à *ḥalka'im* (ligne 20), comme aux lignes 24 et 25 on trouve en parallélisme *mezudôt rish'a* et *mikmoret ḥalka'im.* Ne serait-ce pas que le terme *ḥalka'im* servirait à désigner les habitants du *gebul rish'a* ? Nous conjecturons que *ḥalka'im* désigne les habitants du Shéol, les ombres. Quant à la « région d'iniquité », c'est une autre manière de nommer le royaume des ombres. Dénomination naturelle, si l'on songe que « la conception hébraïque du Shéol se trouve en étroite relation avec la conviction religieuse que tous les hommes devant Dieu sont pécheurs et que la mort est le châtiment du péché. En vérité l'existence du Shéol est fondée sur le fait de la culpabilité universelle et sur le règne universel de la mort, conséquence de cette culpabilité ». (Dr. Leonhard Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente,* Herder, Fribourg-en-Br., 1890, 45-46).

20) *we-'im ḥalka'im bag-gôral* : « et avec les ombres par l'effet du sort ». C'est par conjecture que nous lisons et traduisons *ḥalka'im.* Dans la Bible, il ne se trouve que dans le Psaume X. La vocalisation des Massorètes est artificielle. Aux versets 8 et 14, ils lisent *ḥêlka,* « ton armée » et au verset 10, *ḥêl-ka'im,* « l'armée des fatigués (des affligés) ». Les versions trouvent dans ce terme l'idée de « pauvre, malheureux, misérable ». Il faut sans doute le rattacher à un radical *ḥalak* (être sombre, malheureux). Gesenius-Kautzsch (*Hebräische Grammatik,* 28e éd., 1909, 279, § 93x) suppose un singulier *ḥelkaj* qui donnerait un pluriel *ḥalka'im.* Nous avons dit qu'en raison du contexte il y a lieu de considérer ici ces *ḥalka'im* comme étant les habitants de la région d'iniquité, en d'autres termes les ombres du Shéol. On connaît aussi pour ces ombres le nom de *repha'im.* La signification primitive de ce mot est « ceux qui sont faibles » (*Revue Biblique,* 1907, 76), tout comme le sens premier de *ḥalka'im* est « ceux qui sont malheureux, misérables ».

On rencontre dans l'hébreu massorétique les locutions : *be-gôral, bag-gôral. 'al-pî-hag-gôral,* pour signifier : « par le sort, par la voie du sort, par l'effet du sort ». Au début de son chant, l'auteur remerciait le Seigneur de l'avoir fait remonter des profondeurs de l'Abaddon. Continuant la même hyperbole,

il déclare que par un fatal destin il s'est trouvé, pour ainsi dire, avec les ombres et déjà dans leur domaine (5). Mais ce ne fut là qu'une épreuve.

21) *wattiggôs nephesh 'ebjôn ʿim mehumôt rabbôt* : « Mais tu exerces l'âme du pauvre par des tribulations nombreuses ». Dans *II Chroniques,* XV, 5, il est fait mention de *mehumôt rabbôt* (grandes confusions), qui sont un obstacle à la paix. Le manuscrit porte *rabba.* Il semble indiqué de lire *rabbôt.*

22) *we-hawwôt madhêba ʿim mizʿadi* : « et les malheurs de l'épreuve ont ébranlé mes pas ». Le terme *madhêba* ne se rencontre dans la Bible qu'en *Isaïe,* XIV, 4. La racine *dahab* n'étant pas attestée en hébreu, beaucoup « corrigent » en *marhêba,* qui n'est pas davantage attesté, mais que l'on rattache à la racine *rahab.* Le R. P. Condamin le traduisait par « tourmente », ce qui rappelait les flots déchaînés et Rahab, le monstre de l'océan. Mais si l'on rattache *wattiggôs* de la ligne 21 au verbe *nagas* (presser, opprimer), on retrouve aux lignes 21 et 22 le parallélisme des termes employés en *Isaïe,* XIV, 4 : *'êk shabat nôgês shabeta madhêba* ? : « Comment a fini l'oppresseur et cessé l'épreuve ? ». Il semble donc préférable de maintenir *madhêba* ici comme en *Isaïe,* XIV, 4, en le traduisant par « vexation, épreuve, tribulation ».

ʿim mizʿadi signifie littéralement « avec mes pas, avec ma démarche » (*Psaume* XXXVII, 23 ; *Proverbes,* XX, 24). Nous traduisons : « les malheurs de l'épreuve *ont ébranlé* mes pas ».

23) *be-hippataḥ kôl paḥê shaḥat* : « quand s'ouvrent tous les pièges de la fosse ». Comme il a été dit plus haut, la fosse désigne le Shéol. Les Hébreux parlaient de la mort comme d'un chasseur qui tend ses pièges, cache ses lacets, jette ses filets, lance ses flèches pour atteindre sa proie, la maîtriser, la faire tomber dans des fosses creusées à cette fin. Ces expressions nous reportent aux procédés de chasse les plus primitifs.

24) *wajjippareshu kôl mezudôt rishʿa* : « et que se tendent tous les lacets d'iniquité ». Nous avons dit (ligne 19) que nous comprenions « rishʿa » comme une autre désignation du Shéol.

25) *u-mikmoret ḥalkaʾim ʿal penê majim* : « et le filet des ombres sur les eaux ». Il est question en *Isaïe,* XIX, 8 des pêcheurs du Nil qui « tendent le filet sur les eaux » (*poreshê mikmoret ʿal penê majim*). Mais ici, il s'agit du filet des ombres, suivant notre interprétation de *ḥalkaʾim.* Ce filet n'aurait-il pas quelque rapport avec les pièges pour attraper les âmes dont il est question dans *Ezéchiel,* XIII, 17-21 ? On lira avec intérêt sur ces pièges à âmes les explications de M. A. Lods, dans « *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* », Paris, Fischbacher, 1906, 46-50, et celles de M. J. G. Frazer dans « *Le Folklore dans l'Ancien Testament* », trad. Audra, Paris, Geuthner, 1924, 250-253. Dans « *Recherches de Science Religieuse* », XXXV, 591, nous constatons que M. H. E. Del Medico comprend aussi *ḥalkaʾim* au sens d'*ombres.*

26) *be-hithʿôphêph kôl ḥizzê shaḥat le-ên hesheb* : « quand s'envolent toutes les flèches de la fosse sans retour ». Ces flèches sont ici par excellence les « instruments de mort » (*Psaume* VII, 14) mis en œuvre par le Shéol, désigné d'une manière caractéristique par l'expression « *fosse sans retour* ». Les Babyloniens décrivaient aussi le *kigallu,* la « grande terre » de l'enfer, comme « la terre d'où l'on ne revient pas », « la terre sans retour », « la maison d'où

(5) Que les morts soient considérés comme des êtres fatigués, faibles, tristes et malheureux, on en a la preuve dans plusieurs textes égyptiens, accadiens, hébreux (Ch. Barth, o.c., p. 60-66). Certains mettent en doute l'étymologie ordinairement proposée de *repha'im,* depuis la découverte d'un terme *rp'm* dans les textes de Ras-Shamra. (W. Baumgartner, *Ras Shamra und das Alte Testament,* dans *Theologische Rundschau,* 1941, p. 99).

ne sort pas celui qui y entre » et à laquelle on accède par « la route dont l'aller n'a pas de retour » (*Revue Biblique,* 1907, 61). L'enfer babylonien était entouré de sept murailles. Il y avait donc sept portes à franchir avant d'arriver au séjour des ombres et ces sept portes avaient chacune un bon verrou. *Jonas,* II, 7, décrit aussi le Shéol comme une terre (*ha-arez*) dont les verrous se referment pour toujours sur celui qui y descend. Et *Job,* VII, 9-10, dit de son côté : « Qui descend au Shéol ne remonte pas ; il ne revient plus à sa maison et l'endroit où il était ne le revoit plus ».

27) *wajjijjaru le-'ên tiqwa* : « et qu'elles frappent sans laisser d'espoir ». Le texte dit « sans espoir ». Il est clair que ce ne sont pas les flèches qui sont sans espoir, mais ceux qui servent de cible.

28) *be-niphôl qâw ʿal mishpâth* : « quand tombe le cordeau en vertu du jugement ». Le mot *qâw* (cordeau) est ici parallèle à *gôral* (ligne 29), qui signifie d'abord un caillou avec lequel on tirait au sort. « En Israël, les terres se distribuaient au moyen de cordeaux à mesurer. Encore aujourd'hui, sans doute, on divise ainsi, en Palestine, les terrains communaux en lots de dimensions et de valeur sensiblement égales. Puis un enfant tire au sort des cailloux où les noms de ces lots sont inscrits, tandis qu'un autre enfant proclame les noms des habitants à qui il revient de les cultiver et exploiter » (J. Calès, S. J., *Le livre des Psaumes,* Paris, Beauchesne, 1936, vol. I, 199). Mais l'image du cordeau (*qâw* ou *ḥebel*) dans notre texte se comprend mieux encore quand on en rapproche le récit de *II Samuel,* VIII, 2 : « (David) battit Moab et mesura les Moabites au cordeau, en les faisant coucher par terre : il en mesura deux cordeaux pour les mettre à mort et un plein cordeau pour leur laisser la vie ». Ainsi aussi, dans notre chant, quand le cordeau tombe, c'est pour séparer ceux qui sont destinés à la mort de ceux qui restent en vie. Et cette discrimination se fait en vertu d'un jugement (*ʿal mishpath)* qui fixe les sorts. Pour l'Israélite, le sort n'est pas effet du hasard, il manifeste la volonté de Dieu *(Actes des Apôtres,* I, 23-26).

29) *we-gôral 'aph ʿal neʿèzabim :* « et le lot de colère sur les abandonnés ». Les « abandonnés » sur qui tombe « le lot de colère », ce sont ceux qui meurent. « Sin is rebellion against God and so involves separation from Him, which culminates in death. The death is the final punishment of Sin » (G. C. Martin : *Life and Death,* dans *Dictionary of the Bible,* Hastings, III, 117). Aussi le Psalmiste qui voit la mort proche s'écrie : « *'Eli 'Eli lamma ʿazabtani* » (mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?). Le *Psaume* LXXXVIII, 6, dit que Jahvé ne se souvient plus de ceux qui sont couchés dans le tombeau : ils ont été séparés de sa main. Et il est déclaré à plusieurs reprises dans le Psautier que les morts ne louent plus leur Dieu (*Psaumes* VI, 6 ; XXX, 10 ; LXXXVIII, 11-13 ; CXV, 17).

30) *u-mattak ḥêmâ ʿal naʿalamim* : « et le flot d'indignation sur les délaissés ». Le substantif *mattak* ne se rencontre pas dans la Bible. Il se rattache au verbe *natak* que nous rencontrons dans *Jérémie,* XLIV, 6 : *wattittak ḥamati we-'appi...* (Mon indignation et ma colère ont fondu (sur eux). *mattak ḥêmâ* est donc « une effusion de colère ». Nous traduisons « le flot d'indignation ».

Le participe *naʿalamim* semble faire difficulté aux traducteurs. Dans « *La Liberté* » de Fribourg, le « professeur d'hébreu » anonyme traduit par « disparus », en faisant suivre ce mot d'un point d'interrogation. M. de Boer, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* se réfère au *Psaume* XXVI, 4, et traduit par : « arglistigen » (hypocrites).

Comme l'a très bien vu le traducteur dans « *La Liberté* », il y a un étroit parallélisme entre les lignes 29 et 30 : il est donc probable que *naʿalamim*

est également parallèle pour le sens à *nè'èzabim*. On lira avec intérêt la discussion de M. A. Van Hoonacker sur le sens du participe niphal *na'alâmâ* dans *Nahum*, III, 11. Il aboutit à la conclusion que le niphal de *'alam* doit signifier : « *être délaissé, méprisé* ». C'est l'interprétation des LXX et de saint Jérôme. Et le prudent professeur déclarait : « Nous croyons pouvoir retenir cette interprétation, ne fût-ce qu'à défaut de raison suffisante pour nous en écarter » (Van Hoonacker, *Les douze petits phrophètes*, Paris, 1908, 447). Le parallélisme que notre texte atteste pour *nè'èzabim* et *na'alamim* montre le bien-fondé de la solution adoptée par le maître de Louvain.

31) *we-qêz hârôn le-kôl Belijja'al* : « quand vient le temps de la colère pour tout Bélial ». Ici, comme dans le « Document de Damas » *(Revue Biblique*, 1912, 215, note 3), le mot *qêz* signifie « temps ». On sait que le sens ordinaire de ce mot en hébreu biblique est « fin ». C'est la traduction que maintient M. de Boer, à tort, nous semble-t-il : « een verterend einde voor alle goddeloosheid ». Quant au terme *Bélial*, il est une autre désignation du Shéol (cfr *Psaume* XVIII, 5-6). De là l'expression *kôl Belijja'al* pour désigner le Shéol dans toute son étendue. Il ne semble donc pas indiqué de traduire Bélial par un abstrait : « *l'impiété* » (goddeloosheid), ni de comprendre *tout Bélial* au sens de tous les fils de Bélial, c.àd. *tous les impies*, comme fait le traducteur de « *La Liberté* ». Il ne s'agit pas, croyons-nous, d'une colère à exercer contre Bélial (c.àd. contre l'impiété ou contre les impies), mais bien de la colère à exercer par tout Bélial, par le Shéol entier. Il est hautement probable qu'étymologiquement Bélial se décompose en *beli ja'al* (on ne remonte pas). Nous avons vu (ligne 26) que le Shéol est essentiellement « la terre d'où l'on ne remonte pas ». Si l'auteur parle du temps de la colère pour tout Bélial, c'est qu'il considère le Shéol tout entier comme un monstre animé, comme font aussi les écrivains inspirés. *Isaïe*, V, 14, parle du Shéol qui a redoublé d'activité et *ouvert sa gueule* sans mesure et *Jonas*, II, 3, affirme que c'est *du ventre du Shéol* qu'il a invoqué Jahvé. Nous avons dit (ligne 3) que l'évolution sémantique de Bélial est parallèle à celle d'Abaddon. C'est ainsi que les LXX traduisent *Bélial* par un abstrait comme ἀνομία (Vulgate : iniquitas), tandis que dans l'apocalyptique juive et dans *II Corinthiens*, VI, 15, Bélial est l'équivalent de Satan.

32) *we-ḥèblê mâwet 'aphephu le'ên palleth* : « quand les lacets de la mort se resserrent sans laisser d'issue ». On lit au *Psaume* CXVI, 3 : « Les lacets de la mort m'ont entouré et les filets du Shéol m'ont atteint ». De même dans *II Samuel*, XXII, 6 (ou dans le *Psaume* XVIII, 6, autre recension du même texte) : « Les lacets du Shéol m'ont entouré, les embûches de la mort étaient devant moi ». Les Suméro-Akkadiens connaissent aussi le filet de l'enfer, dont le dieu du sombre séjour se servait pour capter les âmes. A la tablette XII de l'épopée de Gilgamesh, il est question du filet (pukku) et de la senne (mekku) qui précipitent dans les enfers. Les dieux se servaient de filets contre leurs ennemis. Mardouk enfermait Tiamat dans son « saparu ». Shamash enlaçait les contempteurs de la justice dans son « shêtu » appelé aussi « gishparru ». Et qui ne se souvient avoir vu, sur la célèbre stèle des Vautours, le dieu de Lagash, Ningirsou, qui « a jeté son filet » sur les vaincus, les y tient enfermés et s'apprête à leur fracasser la tête ? (*Encyclopédie photographique de l'art*, Editions « Tel », Paris, 1935, Le musée du Louvre, I, 190). A la conception suméro-akkadienne du « filet de l'enfer » répondent, chez les Hébreux, les lacets de la mort, les filets du Shéol. Même image, par manière de comparaison, dans le passage bien connu du *Psaume* CXXIV, 7 : « Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium. Laqueus contritus est et nos liberati sumus ». Notre auteur déclare au contraire que les filets de la

mort, loin de se déchirer, se resserrent sur leur proie et rendent toute délivrance impossible.

33) *wajjêleku naḥalê Belijja'al 'al kôl 'agappê majim* : « quand les torrents de Bélial envahissent toutes les rives ». On lit dans *II Samuel,* XXII, 5 : « Les flots de la mort m'ont entouré, les torrents de Bélial m'ont épouvanté ». La nouvelle traduction des Psaumes lit de la même manière le Psaume XVIII, 5, mais elle rend « *naḥalê Belijja'al* » par « torrentes perniciosi ». C'est la manière abstraite des LXX, qui traduisent : χείμαρροι ἀνομίας. Dans les textes où l'on remercie le Seigneur d'avoir échappé à la mort, il est plus d'une fois question de flots, de torrents, de fleuve redoutable dont Jahvé seul peut sauver. Il est manifeste qu'il s'agit de « *fleuves infernaux* » connus également chez les Egyptiens, les Babyloniens et les Grecs.

Les torrents de Bélial semblent bien être des torrents de feu. D'ici à la fin (lignes 33 à 45), l'auteur décrit l'activité de ces torrents qui s'attaquent aux eaux (lignes 33 à 37), à la terre et aux bases des montagnes (lignes 38 à 41), enfin au grand tehôm, voisin du Shéol et à la partie la plus profonde du Shéol, l'Abaddon (lignes 42 à 45).

Le terme *'agappê* que nous traduisons par « rives » n'est attesté dans l'hébreu biblique que par quatre ou cinq emplois dans Ezéchiel, avec le sens de « bataillons ». On le rapproche de l'assyrien *agappu* (aile). Le Dr Dalman (*Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*) lui assigne les sens dérivés de : battant de porte, épaule, rive d'un fleuve.

34) *'êsh 'ôkèlèt be-kôl shô'abêhem* : « feu dévorant pour tous ceux qui en boivent ». Ces torrents de Bélial sont donc bien du feu. Ceux qui en boivent, ce sont tous ceux qui descendent au Shéol. L'eau et le feu sont souvent mentionnés comme les épreuves par lesquelles ont passé ceux que Dieu a préservés d'un grand danger. « Nous avons passé par le feu et par l'eau, mais tu nous en as tirés... » (*Psaume* LXVI, 12). « Si tu traverses les eaux, je suis avec toi, et dans les flots tu ne seras pas submergé. Si tu passes par le feu, tu ne seras pas brûlé et la flamme ne te consumera pas », (*Isaïe,* XLIII, 2). Mais les torrents de Belial charrient un feu implacable.

35) *le-hâtêm kôl 'êz laḥ we-jabêsh* : « feu qui tout consume, l'arbre vert et l'arbre sec ». Le verbe *tamam* est employé ici au hiphil au sens de « consumer jusqu'au bout ». Il est employé de même manière au kal au sens de « se consumer, être consumé » dans *Jérémie,* XXXVI, 23 : « jusqu'à ce que *fut consumé* tout le rouleau par le feu du brasier ». L'idée de destruction *totale* par les torrents enflammés du Shéol est rendue par l'opposition des deux contraires : « arbre vert » et « arbre sec ». *Ezéchiel,* XXI, 3, parle d'un feu allumé par Jahvé qui « dévorera tout arbre vert et tout arbre sec ; la flamme dévorante ne s'éteindra point et toute face sera brûlée par elle du midi au septentrion ».

36) *mip-palgêhem jithshobebu shebibê lahôb* : « quand dans ces eaux s'allument des flammes ardentes ». Nous adoptons pour ce verset la traduction de M. de Boer : « uit hun beken vonken vurige vlammen ». Il suffit de déplacer après *le second beth* le *waw* qui se trouve entre *les deux beth.* Le premier mot s'interprète alors comme une forme de *pèlèg* précédée de la préposition *min,* et non pas, suivant le professeur anonyme de Fribourg, comme un nom dérivé de *pèlèg* au moyen de la préformante *ma* (ou *mi*). Le ségolé *pèlèg* correspond à l'akkadien *palgu,* canal, cours d'eau. Le Psaume I, 3, parle de l'arbre planté *'al-palgê majim,* « secus decursus aquarum » (Vulgate, « juxta rivos aquarum » (Nouvelle Version). *Job,* XXIX, 6, parle de la roche dure qui devient *palgê-shêmen,* des ruisseaux d'huile, *palgêhem* est parallèle à *'agappê majim* de la ligne 33, et c'est là qu'il faut chercher l'antécédent du pronom suffixe.

Le verbe *shâbab* (brûler) n'est pas attesté dans la Bible. Par le déplacement du *waw* après le second *beth*, on restitue la forme de la 3e personne pluriel du hithpaël, qui est très susceptible d'exprimer l'idée de « s'allumer », « s'enflammer », « étinceler ».

Si *shâbab* (brûler) ne se rencontre pas dans la Bible, on y trouve au moins une fois le substantif *shâbib* (flamme). *Job*, XVIII, 5, parle d'une « flamme de feu » (*shebib 'êsh*). Dhorme considère *shâbib* comme de l'araméen (*Daniel*, III, 22 ; VII, 9). Ce terme se retrouve dans le Siracide hébreu, VIIII, 10 et XLV, 19.

Le texte massorétique ne connaît que la graphie *lahab*, alors que notre texte écrit *lahôb*. Comme ce nom signifie aussi « flamme », nous traduisons « flammes ardentes », comme l'anonyme de « *La Liberté* » et M. de Boer : « vurige vlammen ».

37) *'ad 'éphès kôl shôtêhem* : « jusqu'à ce que tous en aient bu jusqu'au dernier ». L'anonyme : « jusqu'à l'anéantissement de tous ceux qui en boivent ». M. de Boer dit mieux : « totdat geen van hen die drinken meer over is ». Le sens est que tous ceux qui meurent, sans exception, boivent à ces eaux ardentes. La locution : *'ad 'éphès* ne signifie pas « jusqu'à l'anéantissement », mais bien « jusqu'au manque de... » ; ainsi dans *Proverbes* XXVI, 20 : « par manque de bois, le feu s'éteint ».

38) *be-'êshê ḥomô tôkal* : ces trois mots sont la « crux interpretis » de notre chant.

'êshê semble être un pluriel construit de *'êsh* (feu), mais écrit *'aleph, jod, shin*, alors qu'à la ligne 34 il est écrit *'aleph, shin*.

ḥomô : s'agit-il de *ḥom* (chaleur) avec un pronom suffixe ? quel est l'antécédent masculin de ce pronom ?

tôkal : semble bien être une 3e personne féminin de l'imparfait kal de *'akal* (manger, dévorer). Quel est le sujet féminin de cette forme verbale ? M. de Boer remplace par un *nun* le premier *jod* de *'êshê* et lit *'anshê* (les hommes). Il lit au lieu de *ḥomô, ḥêmôt* en supposant une haplographie du *tau* devant *tôkal*, et il comprend : « Het verteert de toornende mannen ». (Le feu dévore les hommes de colère). Il se réfère à *Proverbes*, XXII, 24, où l'on trouve *'ish-ḥemôt* parallèle à *ba'al 'âph*, pour signifier « homme colère », « homme violent ».

Mieux vaut peut-être s'en tenir au sens que suggèrent le contexte et le texte « prout jacet ». Les lignes 38 à 42 rappellent d'une manière frappante un passage du cantique de Moïse (*Deutéronome*, XXXII, 22) :

> « Le feu de ma colère s'est allumé,
> il brûle jusqu'au fond du séjour des morts ;
> il dévore la terre et ses produits ;
> il embrase les fondements des montagnes ».

En raison de ce parallélisme, nous croyons que le sens général de la ligne 38 doit être approximativement : « quand le feu de la colère se met à dévorer ».

39) *u-birqôa' jabbasha* : « et quand la terre est ébranlée ». Le verbe *raqa'* signifie « battre au marteau », d'où « étendre en battant ». De là *raqia'*, la coupole battue et étendue au marteau, le « firmament ». Mais il faut retenir ici, semble-t-il, le sens de battre, ébranler, secouer. La terre est nommée *jabbasha*, terme qui oppose *la terre sèche* aux *eaux de la mer* (*Genèse*, I, 9 : « que le sec (haj-jabbasha) paraisse ! »). Dans les lignes 33 à 37, il était question des eaux envahies par les torrents de Bélial, tandis qu'aux lignes 38 à 41 on décrit la terre ébranlée jusqu'aux fondements des montagnes.

40) *jesôdê hârim lishrêphâ* : « quand les bases des montagnes sont en fusion ». Nous venons de citer (ligne 37) *Deutéronome*, XXXII, 22, où l'on parle

du feu de la colère divine qui « embrase les fondements des montagnes » (*telahêth môsedê hârim*). On lit au *Psaume* XVIII, 8 : « La terre fut ébranlée et trembla, les fondements des montagnes s'agitèrent et ils furent ébranlés parce qu'il était en colère ». On voit que ces images, habituelles quand il s'agit de dépeindre la colère divine, sont appliquées ici à la colère de la Mort et du Shéol, « quand est venu le temps de la colère pour tout Bélial » (ligne 31). Dans *Osée,* XIII, 14, c'est Jahvé lui-même qui, pour châtier Ephraïm, invite le Shéol et la Mort à s'abandonner à leur colère, à dépasser toute mesure, à détruire sans pitié :

« Du Shéol qui les tient, j'irais les délivrer ?
De la Mort, j'irais les racheter ?
Où sont tes calamités, ô Mort ?
Où est ta peste, ô Shéol ? »

41) *we-shôreshê ḫalamish le-naḫalê zâphet* : « et que les racines des rochers sont des coulées de poix ». Cette ligne est parfaitement parallèle à la précédente : aux fondements des montagnes répondent les racines des rochers et à la fusion, les coulées de poix. *Job,* XXVIII, 9, parle aussi de la *racine* des montagnes pour signifier la base, le fondement. Les anciens Hébreux imaginaient les bases des montagnes enfoncées dans les profondeurs du grand tehôm souterrain, comme les racines d'un arbre sont enfoncées dans le sol. Ainsi sans doute s'explique *Jonas,* II, 6-7 : submergé dans les eaux du tehôm, il est arrivé à la base, aux extrémités, aux racines des montagnes et là les algues entourent sa tête.

M. Van Hoonacker (*Les douze petits prophètes,* 1908, 332, note 7) trouvait étrange l'expression « *les extrémités des montagnes* » pour dire *leurs bases* ; il estimait que le terme « extrémités » convenait mieux pour signifier les sommets. Mais le fait de désigner les « fondements des monts » par le mot « racines » est une confirmation que les anciens donnaient aux montagnes comme aux arbres des extrémités supérieures et inférieures.

Le terme *ḫalamish* que nous traduisons par « rochers » désigne au sens propre *le silex*. On note dans la Bible comment Jahvé en faveur de son peuple a merveilleusement tiré du silex l'eau vive (*Psaume* CXIV, 8 ; *Deutéronome,* VIII, 15), le miel et l'huile (*Deutéronome,* XXXII, 13). La colère et le feu de Bélial, dans les profondeurs du tehôm, font jaillir de ce même silex, de la poix brûlante. *Isaïe,* XXXIV, 9-10, déclare au sujet d'Edom : « Ses torrents se changeront en poix et son sol en souffre ; sa terre deviendra de la poix qui brûlera jour et nuit. Jamais elle ne s'éteindra ; d'âge en âge sa fumée montera » (traduction du R. P. Condamin).

42) *wattôkal ʿad tehôm rabba* : « quand le feu consume jusqu'au grand tehôm ». Dans une de ses visions, le prophète Amos avait aussi vu le feu qui « dévorait le grand tehôm » (*Amos,* VII, 4). M. Van Hoonacker (*Les douze petits prophètes,* 1908, 264, note 4) explique très bien ce qu'il faut entendre par « tehôm rabba », quand il dit que les Hébreux se représentaient la mer, l'océan sub-terrestre, les eaux supra-célestes, comme les éléments épars du « tehôm rabba » primitif, parmi lesquels la nature avait été établie par le Dieu créateur. Jahvé sévit contre le « tehôm rabba » en sa qualité d'ordonnateur souverain, d'ennemi de tout ce qui est désordre. Le « tehôm rabba », c'est donc bien le grand océan primordial avec ses monstres Rahab, Léviathan, et toute l'armée des grands dragons contre lesquels Jahvé a lutté aux origines, qu'il a vaincus et qu'il tient désormais à sa merci.

43) *wajjibaqeʿu le-'abaddôn naḫalê Belijjaʿal* : « et que les torrents de Bélial se ruent en Abaddon ». *Job,* XXXI, 12, déclare que l'adultère est un feu qui dévore jusqu'à l'Abaddon, pour signifier que ce feu dévore tout, même ce qui se trouve dans les plus grandes profondeurs. On lit dans le

Deutéronome, XXXII, 22 : « (le feu) brûle jusqu'au fond du Shéol ». Le fond du Shéol est précisément, comme nous l'avons vu (ligne 3), l'Abaddon. Dans les lignes 42 à 45, on constate un rapprochement entre le « grand tehôm », les « ténèbres du tehôm » et le Shéol-Abaddon. Ce sont les régions les plus profondes de l'univers tel que l'imaginaient les anciens Hébreux. Il est vraisemblable qu'ils plaçaient le Shéol tout au fond du grand tehôm sur lequel la terre était établie et où s'enfonçaient les racines des montagnes. Il y aurait donc entre le tehôm et le shéol la relation du contenant au contenu. Rien d'étonnant alors si les versions grecques traduisent également par κοιλία ᾅδου (le ventre de l'Hadès) les deux locutions hébraïques : « *bethen shéôl* » (le ventre du Shéol) (Jonas, II, 3) et « *reḥem tehôm* » (la matrice du tehôm) (Siracide-hébreu, LI, 5). Même flottement entre le tehôm et le shéol quand il s'agit de déterminer l'endroit où sont prisonniers les monstres du tehôm vaincus dans le combat des origines. On comprend généralement que le Rahab endormi (*Isaïe,* XXX, 7) et le Léviathan qu'il ne faut pas réveiller (*Job,* III, 8) sont des prisonniers du Shéol (Dhorme, *Le livre de Job,* p. 28). D'autre part les auxiliaires de Rahab, désormais soumis à Eloah (*Job,* IX, 13) deviennent dans la Vulgate les monstres « qui portant orbem ». Dans le tehôm ou dans le shéol ? Et *Amos,* IX, 3, connaît au fond des mers, dans le tehôm, semble-t-il, un serpent capable de mordre sur un ordre de Jahvé. Or M. Van Hoonacker écrit à ce sujet : « Le serpent qui figure ici comme l'hôte connu des profondeurs de l'océan, est sans doute le monstre marin, le Léviathan de l'imagination populaire ». Un autre trait commun au tehôm et au shéol est que, si ce dernier est appelé dans notre chant « la région d'iniquité », le tehôm apparaît dans les vieux récits populaires comme l'adversaire que Jahvé a dû combattre aux origines, quand il organisait le ciel et la terre. Aussi les ténèbres règnent-elles dans le shéol comme dans le tehôm (6).

44) *wajjâhômu maḥashakkê tehôm* : « quand frémissent les ténèbres du tehôm ». Aux origines de l'univers, « la ténèbre était sur le tehôm » : (*ḥôshek ʿal-penê tehôm* : *Genèse,* I, 2). L'usage que la Bible fait du terme *ḥôshek* montre que les Hébreux considéraient la ténèbre comme l'habitacle et le refuge de tout ce qui est mauvais et qu'elle est elle-même une chose mauvaise. Il y a une relation entre les concepts de *péché, ténèbre, mort,* d'une part et ceux de *vérité, lumière, vie,* d'autre part. Le terme ici employé pour désigner les ténèbres est un dérivé de *ḥoshek.* Le pluriel absolu *maḥashakkim* se rencontre au *Psaume* CXLIII, 3, pour désigner les lieux ténébreux du shéol et au *Psaume* LXXXVIII, 7, pour parler de la région la plus profonde du shéol. Le verset 13 du même *Psaume* emploie *ḥoshek* en parallèle avec *ʾerez neshijjâ,* la terre de l'oubli (terra oblivionis), autrement dit le royaume des ombres. Car les ténèbres règnent dans le shéol comme sur le tehôm. L'enfer babylonien était aussi « une maison de ténèbres » : ceux qui y habitent « ne voient pas la lumière et demeurent dans l'obscurité » (*Revue Biblique,* 1907, 65-66). Nous avons vu plus haut (ligne 42) comment il faut concevoir le tehôm. Si nous maintenons ce terme dans la traduction, c'est que les divers essais de traduction, en commençant par « l'abîme » des LXX, sont inadéquats. « Les termes hébreux n'ont pas la même force en passant dans une autre langue » (*Prologue de l'Ecclésiastique*).

45) *be-hamôn gôreshê rèphèsh* : « dans le mugissement des flots de fange ».

(6) A vrai dire, il faut se garder de vouloir harmoniser les diverses localisations du Shéol et fournir de cet endroit une géographie précise. Comme le montre très bien Ch. Barth, o.c., p. 80-89 : « le royaume de la mort est partout où la mort exerce son empire ». C'est, nous semble-t-il, l'esprit dans lequel notre « psaume » a été écrit. L'auteur décrit l'empire universel de la mort et se réjouit d'autant plus d'y avoir échappé.

L'expression *garash rèphèsh* (rejeter de la fange) se rencontre dans *Isaïe*, LVII, 20 : « Les méchants sont une mer houleuse, qui ne peut se calmer, et dont les flots *rejettent la vase* et le limon » (traduction Condamin). Le mot *rèphèsh* est un hapax dans l'hébreu biblique. Il est employé à côté de *thîth*, un des termes signifiant l'argile plastique. D'où pour *rèphèsh* le sens de « boue, vase, fange ».

CONCLUSION

Le « psaume » que nous venons d'analyser révélerait, a-t-on écrit, « une évolution surprenante dans les croyances du peuple juif ». On y découvrirait « un démonisme insoupçonné, une conception entièrement nouvelle de l'au-delà, une foi en la résurrection des âmes, le salut des bons et la damnation des méchants ». Le fidèle saurait que « *quand tombe sur l'homme le sort éternel* (ligne 12), son âme purifiée ressuscitera pour se présenter *au milieu de l'armée des saints et y faire son entrée de concert avec la troupe des Fils du Ciel* (lignes 10-11). C'est là qu'avec les *Esprits de la Sagesse* (ligne 13), elle glorifiera le nom de Dieu et proclamera ses miracles à la face de toute la création (lignes 14-15) ».

Le fidèle saurait encore « qu'à l'heure du jugement, *quand s'ouvrent toutes les trappes de l'abîme* (ligne 23), *quand les hameçons de l'armée des ombres flottent à la surface des eaux* (ligne 25), *à l'heure où s'envole toute flèche vers la fosse sans retour* (ligne 26), les méchants subiront leur sort. Quand les liens de la mort les entoureront, il n'y aura pas de salut pour eux (ligne 32). Bélial, le destructeur, enverra ses torrents de feu dessécher leurs terres qui se transformeront en brasiers ardents (lignes 33-41). Et les méchants seront engloutis par le grand abîme d'où s'élèvera la clameur des ombres *pareille à un tumulte de bouillonnement de fange* (lignes 42-45). » (*Recherches de Science Religieuse*, 1948, XXXV, 591).

On connaît Perrot d'Ablancourt et ses traductions surnommées *les belles infidèles*. Nous laissons au lecteur de juger laquelle des deux interprétations serre le plus fidèlement le sens littéral du texte et laquelle s'en écarte pour verser dans une élégante accommodation.

Il faut se garder de projeter dans la littérature juive préchrétienne des conceptions qui sont le trésor de la révélation chrétienne. Notre auteur ne dépasse pas le point de vue des auteurs de l'Ancien Testament qui remercient Dieu d'avoir échappé à la mort et forment le vœu de jouir, dans l'amitié de Dieu, d'une vie longue et paisible. Tel est aussi l'avis de M. Ginsberg (*BASOR*, 112, 22 — *N.R.Th.* 1949, 304).

Nous ne voyons pas, du moins dans ce « psaume », où l'auteur parlerait de la résurrection, du salut des bons et de la damnation des méchants.

Ce que nous voyons par contre, c'est qu'il partage l'idée qu'Hébreux et Juifs se faisaient de la mort dans son opposition à la vie. La vie pour les Israélites est tout autant morale que physique (cfr Hastings, *Dictionary of the Bible,* vol. I, 739). Le péché, rébellion contre Dieu, sera rupture de communication vitale. Cette rupture sera consommée par la mort qui prend ainsi figure de punition finale du péché. « Stipendia enim peccati mors » (*Romains,* VI, 23). Le Shéol n'est que la continuation de cet état de rupture. Il ne reste aux « rephaïm » qu'une survie anémique. Car l'état qui suit la mort est châtiment, comme la mort elle-même. Séparées de Dieu, séparées des vivants, les « nephashôt » hébraïques survivaient au Shéol dans des conditions peu enviables (7).

C'est manifestement sous l'empire de ces idées que notre auteur considère ceux qui meurent comme des abandonnés sur qui tombe un lot de colère (ligne 29), comme des délaissés sur lesquels se déverse un flot d'indignation (ligne 30). C'est aussi dans le même esprit que le royaume des ombres est appelé par lui une région d'iniquité (ligne 19). Enfin c'est cette même conception qui lui a inspiré le sombre tableau où il s'est efforcé de dépeindre l'horreur qu'il éprouvait à la pensée de la Mort, du Shéol, de l'Abaddon, et des torrents de Bélial.

On a beau redire avec Nathan Söderblom qu'on trouve profondément enracinée dans le cœur de l'homme « la conviction de la puissance de la vie et du droit qu'elle a de vaincre la mort » (*La vie future d'après le Mazdéisme,* p. 52).

Ce n'est pourtant que depuis la Mort-Sacrifice de Jésus que le chrétien peut parler d'une belle mort, d'une bonne et sainte mort, parce qu'il meurt avec le Christ pour ressusciter comme lui et être glorifié avec lui.

G. Lambert, S. I.

---

(7) Dans sa thèse de licence : « *L'idée de la mort dans le Qohéleth* », le R. P. Jean Elens, S. J., étudiant de notre Séminaire d'Ecriture Sainte, a exposé ces conceptions en des termes très suggestifs.

PHILOSOPHIE ET THEOLOGIE CHEZ GUILLAUME D'OCKHAM (1)

La thèse de maîtrise en théologie de M. Guelluy témoigne d'une vigueur critique, d'une pénétration, d'une lucidité, d'une puissance de synthèse peu communes. Plutôt que de glaner des textes épars dans les ouvrages d'Ockham, l'auteur s'arrête à un examen serré, minutieux, du *Prologue* du *Commentaire sur les Sentences*. C'était « la seule façon de voir l'ockhamisme se construire sous nos yeux... et de retrouver l'enchaînement des thèses d'Ockham dans l'organisation qu'il leur a lui-même donnée » (p. 22).

L'ouvrage se partage en sept chapitres, encadrés de préliminaires et de conclusions qui facilitent la lecture d'un texte parfois ardu. Le premier chapitre étudie l'évolution, jusqu'à Ockham, du problème qu'il discute, à savoir, la place du raisonnement dans la conception scolastique de la théologie. Les cinq chapitres suivants étudient cinq sections du *Prologue* et s'efforcent surtout de faire voir l'enchaînement de ses thèses : possibilité d'une connaissance abstraite évidente des vérités théologiques ; possibilité d'une théologie scientifique fondée sur une connaissance distincte de Dieu ; théorie générale de la science ; possibilité de fonder une théologie scientifique sur la révélation ; distinction des sciences. Rattachant au *Prologue* les données du premier livre du *Commentaire* sur le nominalisme d'Ockham, le dernier chapitre présente une vue d'ensemble de ses théories sur le problème de la connaissance, de la connaissance théologique en particulier. La conclusion recueille les éléments de solution que M. Guelluy croit pouvoir apporter au débat dans lequel s'opposent les historiens modernes (pp. 22-23).

L'étude, on le voit, n'est pas exhaustive. Elle appelle une exploration ultérieure de l'ensemble de l'œuvre d'Ockham. Dès maintenant, il est cependant permis de penser que ce supplément d'enquête nuancera peut-être les conclusions de l'auteur, mais ne les corrigera pas.

L'Ockham de M. Guelluy est bien « le bachelier au cœur froid et sûr de lui dont M. de Lagarde vient de tracer un magistral portrait, l'intellectuel audacieux mais méfiant de la synthèse, soucieux de s'exposer directement le moins possible et devant son succès à la vigueur de ses critiques négatives plus qu'à l'évidence de ses conclusions positives » (2). Ce théologien n'a rien d'un sceptique, d'un inquiet ni d'un dilettante. Il ne doute ni de sa foi, ni de l'évidence du réel. Passionné d'idées claires, convaincu de la valeur de ses arguments, la rigueur de ses critiques laisse présager la violence de ses futures attaques contre le Pape. Il n'a rien du subjectivisme qui percera bientôt chez les humanistes et chez Luther. Il est bien médiéval par toute sa physionomie intellectuelle (p. 360). Cependant, s'il est réaliste, il l'est au sens des modernes, non au sens des médiévaux (p. 363). Par opposition au réalisme d'un saint Thomas d'Aquin, réalisme de l'ordre et de l'unité de l'être, le réalisme ockhamiste est un réalisme du morcellement de l'être et de son éparpillement : notre connaissance nous est imposée par le réel, mais elle n'atteint pas la chose en elle-même (*ibid.*). Pour savoir ce que les choses sont, il faut « les voir débarrassées des liens où elles sont engagées dans l'ordre actuel du monde » (p. 314).

Jusqu'ici, M. Guelluy est d'accord avec tous les historiens d'Ockham. Mais

---

(1) Robert Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1947, 26 × 17 cm., 388 p.

(2) G. de Lagarde, *La Naissance de l'Esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. V, *Ockham : bases de départ*. Paris, 1946, pp. 16, 17, 23, 28.

voici que surgissent des interprétations opposées, voire contradictoires (3). Pour M. Baudry, le nominalisme ockhamiste est d'origine religieuse. Ockham est un augustinien qui veut défendre, contre le déterminisme d'Aristote, le Dieu de la pure spontanéité dans l'amour (p. 19). Pour M. Moody, au contraire, Ockham est allé plus loin que saint Thomas dans la restauration de l'aristotélisme authentique, parce qu'il s'est dégagé plus que lui des préoccupations religieuses inhérentes à l'augustinisme des scolastiques (p. 18). Quant à M. Moser, il voit surtout chez Ockham le *novateur* qui, d'une part, bouleverse l'aristotélisme traditionnel et, d'autre part, refuse à la foi la collaboration d'une science désormais laïcisée. Ces trois auteurs auraient-ils raison tous à la fois, se demande M. Paulus (p. 477). Ce n'est pas exactement l'avis de M. Guelluy. Celui-ci s'oppose surtout à M. Moser : l'ockhamisme est une synthèse ou plus exactement un puissant effort de synthèse, prétendant concilier la logique aristotélicienne et l'idée augustinienne d'une absolue toute-puissance divine.

Pour comprendre vraiment Ockham, il s'agit à présent de discerner la genèse de sa pensée dans le courant intellectuel auquel il appartient. Lorsque Guillaume d'Ockham commença de lire les *Sentences*, l'attention des théologiens s'était concentrée, depuis de longues années déjà, sur les limites de la possibilité de démontrer, dans la science sacrée comme dans le savoir naturel (p. 26). Ce problème hante Guillaume de la Ware, puis Duns Scot : la théologie est-elle possible comme science ? Peut-on concevoir une science qui, partant d'une connaissance propre de Dieu, se superpose à la métaphysique faite de concepts applicables à tous les êtres (p. 67) ?

Il s'agit, pour Duns Scot, de concilier les exigences de la logique aristotélicienne et la conception augustinienne de la théologie (*ibid.*). Il ne s'agira pas d'autre chose pour Ockham, lequel a simplement répondu autrement que Scot à des problèmes que celui-ci n'avait pas inventés (p. 374).

Dans cette perspective essentiellement théologique, il devient possible de comprendre correctement le nominalisme d'Ockham et de mettre au point l'interprétation du P. Maréchal et de M. Vignaux. « Ce nominalisme paraît dériver de la comparaison faite entre un concept propre que nous n'avons pas, en fait, et notre connaissance actuelle, plutôt que de la confrontation de notre perception du singulier et de nos concepts universels. Cette comparaison était en germe dans ce que disaient les scolastiques de l'intelligibilité du dogme en lui-même par opposition au caractère mystérieux des énoncés de foi. Elle était plus immédiatement proposée par ceux qui examinaient la possibilité pour Dieu de donner lieu à une science stricte, rigoureusement déductive » (pp. 371-372).

Comment ce nominalisme a-t-il grandi, et d'où vient l'opposition acharnée d'Ockham à Duns Scot ? Telle est sans doute la question décisive à résoudre par qui veut savoir : « *cur Guillelmus Ockham* » : « le climat dans lequel est né l'ockhamisme fut certainement celui d'un milieu universitaire féru de logique et où se posait le problème de la conciliation de l'aristotélisme et de la doctrine chrétienne » (p. 375). C'est ce qui explique qu'Ockham parte de la logique. Son logicisme ne consiste pas dans l'adoption de telle ou telle thèse de logique. C'est plutôt une attitude, une orientation d'esprit « engendrant une sorte d'évidence intime, d'après laquelle la condition nécessaire et suffisante pour une vue scientifique satisfaisante de l'univers, c'est de concevoir les choses comme des réalités fixes, définies, incommunicables » (4). Ockham part des distinctions de la logique, et non pas du dynamisme métaphysique de l'intelligence (pp. 91-92). Sa mentalité logicienne perd de plus en plus le sens du réel

(3) Cfr pp. 14-21 et J. Paulus, *Revue néoscolastique*, 1937, pp. 470-477.
(4) Robert Feys, *Guillaume d'Ockham, théoricien de la connaissance*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 1948, pp. 196-198.

et de la religion. On remplace l'affirmation du caractère absolu de l'être par des liaisons de concepts ; on classe des faits ou des possibilités, on distingue des actes, on ne décrit pas des tendances ; on s'attache à des problèmes strictement techniques plutôt qu'à des problèmes humains ; on méconnaît l'engagement que comporte tout acte de connaissance (pp. 78, 91, 128, 354, 356-359, 368).

Par la rigueur, la loyauté, la lucidité de ses analyses, par la probité de ses conclusions, le livre de M. Guelluy donne au philosophe comme au théologien une exigeante et salutaire leçon : la nécessité, pour l'équilibre de la pensée comme pour celui de l'action, de ne pas renier l'unité originelle des choses et la liaison essentielle de la vérité et de la vie. Cette leçon est salutaire, car, faute de l'écouter, le penseur finit par se perdre dans le brouillard du modernisme qui tue la vie en la détachant de la vérité, ou dans le désert de l'intégrisme qui fausse la vérité en la coupant de la vie. Cette leçon est exigeante, car il ne suffit pas, pour la pratiquer, de penser avec son temps — Ockham fit-il jamais autre chose ? Ce n'est pas au niveau de nos besoins et de nos controverses, au niveau de *notre* pensée et de *notre* action que « consiste » l'unité originelle de la vérité et de la vie, de l'être et de l'agir, qui relie toutes choses entre elles.

A. Hayen, S. I.

LE ROLE SOTERIOLOGIQUE DU MAGICIEN SELON E. DE MARTINO

Le problème de la magie a toujours excité l'intérêt des philosophes et psychologues. Le meilleur milieu pour l'étudier, pensent-ils, c'est évidemment celui des primitifs, où tout semble respirer encore la magie. Ils oublient que, dans le cours normal des événements, c'est la religion qui y domine leur vie et qu'ils n'ont recours à la magie que pour écarter, éventuellement prévenir, un mal qui menace de troubler l'ordre de la nature et le cours régulier de la vie, ou pour limiter les suites fâcheuses d'un désordre qui déjà s'est produit. Si leur étude se poursuit sous la conduite d'un ethnologue consciencieux, le danger n'est pas si grave. Mais gare à eux, s'ils se fient à n'importe quelle documentation et si, en outre, ce donné, déjà si sujet à caution, est soumis à une interprétation subjective et purement arbitraire. C'est le cas, une fois de plus, pour le jeune philosophe italien, E. de Martino, dans son ouvrage : « *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* » (Turin, Einaudi, 1948).

L'auteur était déjà connu par son « Naturalismo e Storicismo nell' Etnologia » (Bari, Laterzo, 1941). Il a abandonné les principes de méthodologie et de critique historique objective, pour y substituer les « canoni idealistici » de la « Filosophia dello Spirito » de Ben. Croce.

De Martino veut nous présenter, dans cette étude, une analyse existentielle de la magie. Il n'examine pas jusqu'où vont les pouvoirs des magiciens ni quelle serait l'origine de ces pouvoirs magiques ; l'objet de son analyse, c'est leur réalité même. Il reproche en effet à l'ethnologie et aux ethnographes de ne pas avoir osé porter de jugement de valeur sur cette réalité, bien plus d'en avoir négligé même l'observation et l'exposition à cause de leurs préjugés, n'y voulant voir que de la supercherie chez le magicien et de l'illusion chez le spectateur. L'origine de leur erreur, d'après l'auteur, se trouverait dans leur conception philosophique occidentale, qui ne connaît que le « monde déjà établi, stable et garanti », alors qu'à l'époque historique de la magie tout devait se concevoir encore selon un « monde en devenir ». Si, au lieu de s'en tenir à l'observation positive expérimentale, ils y avaient joint l'examen des phénomènes de la psychologie paranormale, le problème leur aurait apparu sous un tout autre jour. Ils y auraient reconnu *le drame existentiel du monde magique* (ch. II) : « L'angoisse de la présence à soi, exposée au risque

de perdre son être, qui est menacé et attaqué, et la tension suprême de l'individu qui risque tout pour se conquérir et échapper ainsi à l'anéantissement ». Cette angoisse existentielle donne lieu à tout un complexe d'expérimentations et de mesures de protection : l'âme externe, l'esprit-patron, la transe de la lutte, l'envoûtement et l'anti-sorcier, la magie imitative et la force magique. Ce drame n'est pas seulement *individuel,* mais également *collectif.* Le shamane ou le magicien qui, au cours d'une initiation périlleuse, grâce à l'esprit-patron, s'est conquis sa présence à soi, peut dès lors aussi sauver celle d'autrui. L'auteur, avec fort peu de tact et une terminologie de psychologie religieuse fort contestable, dira : « le magicien exerce dans la communauté sociale le rôle sotériologique de Christ magique ». Ce même drame, qui existe pour l'*âme,* existe aussi pour le *monde* : lui aussi peut se perdre. Ici encore le magicien est requis pour effectuer la « riplasmazione » et constituer un « novus ordo » : un ordre culturel magique constitué par un réseau de représentations, de pratiques, de prescriptions, de traditions, pour éviter la rupture de l'ordre cosmique et éventuellement le rétablir. Les phénomènes propres à cette époque historique magique (qui s'oppose diamétralement à notre monde occidental moderne) ne se comprennent dès lors qu'en fonction de ce drame existentiel. La voie pour y réussir est celle de la psychologie paranormale : elle nous présente des cas, non identiques il est vrai, mais à tout le moins analogues. Malheureusement jusqu'à présent l'ethnologie (l'auteur cite en tout et pour tout dix sources qu'il a consultées) a méconnu cette voie (ch. III).

L'absence de formation ethnologique de l'auteur est manifeste. Une documentation absolument insuffisante et unilatérale (de seconde ou de troisième main) l'ont amené à cette succession d'affirmations fausses, notamment à celle-ci : que cette question n'est pas traitée en ethnologie, et que les ethnologues n'y ont vu que de la supercherie ou de l'illusion. Ces mêmes déficiences dans la documentation et dans la méthode l'ont amené à cette extension illégitime de la magie et dans l'espace et dans le temps, et à cette confusion constante entre magie et sorcellerie, entre animisme et manisme, naturisme, fétichisme, totémisme et dynamisme. Rien d'étonnant dès lors s'il reconstitue pour tous les primitifs une « époque historique universelle de la magie », caractérisée par une structure mentale de « monde en devenir » et englobant tous les phénomènes divers des primitifs, opposée à l'« époque moderne occidentale ».

Suite à ce manque de documentation, à ce manque de discernement dans le choix des faits, à cette unilatéralité d'interprétation, la base de son analyse existentielle était foncièrement faussée. Il a reconnu un problème intellectuel (les êtres-forces) et psychique (l'angoisse), mais il a méconnu l'aspect social (opposition entre magie et sorcellerie), l'aspect religieux (causes de la rupture de l'ordre providentiel : problème du mal), l'aspect moral (responsabilité, restitution de l'ordre). Il a confondu le jeteur de sorts, le devin, le ministre du culte des ancêtres, l'anti-sorcier, le shamane, le ministre des esprits.

Ce qui est plus grave : il a fait du primitif un athée. Pour les primitifs, l'analyse existentielle de la magie ne se conçoit guère en dehors du problème du mal et celui-ci ne se comprend qu'en face de l'Etre suprême, en face des esprits, en face des âmes désincarnées et en face des envoûteurs. L'auteur a vu la rupture de l'ordre des forces cosmiques, mais son analyse aurait dû porter sur les facteurs de cette rupture. Devant cette rupture (le mal sous toutes ses formes) l'attitude du primitif est fort variée, mais toujours logique et profondément humaine, tant dans son aspect religieux que dans son aspect magique. L'auteur malheureusement n'en a reconnu que quelques aspects épars.

Nous admirons sans doute l'effort intellectuel et philosophique de l'auteur, mais nous regrettons que, partant d'une base ethnographique déficiente et faussée, et mené dans une perspective a-religieuse, celui-ci ait dû échouer.

Oxford. G. VAN BULCK, S. I.

UN SAVANT DANOIS DEVENU THEOLOGIEN CATHOLIQUE (1)

A ceux de nos lecteurs que leurs activités n'ont pas orientés spécialement vers la théologie posttridentine, les dimensions de ces deux beaux volumes et leur seul titre déjà ont toute chance d'être une révélation, tellement le nom seul de Nicolas Stenon, autrement dit de Niels Stensen, a disparu de l'horizon des théologiens. Et pourtant ce nom méritait de revivre car il a eu son heure de gloire et il marque dans l'histoire religieuse de l'Europe du Nord. L'on ne saurait trop louer les éditeurs Larsen et Scherz et la grande maison d'édition de Copenhague « Nyt Nordisk Forlag », de s'être imposé la tâche de ressusciter sa mémoire, à un moment où les tentatives de réunion des églises attirent de nouveau l'attention sur ce grand problème de la chrétienté, comme à l'époque de Leibniz et de Stenon.

De son vivant (1638-1686), Niels Stensen était une célébrité, qui avait commencé par briller, avec un éclat précoce, en médecine et en sciences naturelles, qui s'était fait un nom en géologie et qui était réputé pour ses observations anatomiques, dont le « ductus Stenonianus » dans la configuration de l'oreille perpétue encore aujourd'hui le souvenir. Mais il était en avance sur son siècle ; ce n'est qu'à la fin du XIX^e^ siècle qu'on a reconnu l'étendue et la valeur de ses intuitions en sciences naturelles et qu'on a vu en lui le créateur de la géognosie moderne. Professeur au *Theatrum anatomaticum* de Copenhague en 1672, après des voyages d'études en Hollande, en France et en Italie, médecin du grand-duc de Toscane Ferdinand II, directeur de l'hôpital Santa Maria Nuova de la ville de Florence, qui lui élève une statue en 1883, ce danois de Copenhague, élevé dans le luthéranisme scandinave et arrivé à l'apogée d'une réputation européenne, s'était converti au catholicisme le 8 décembre 1667, à la suite de sa rencontre avec Bossuet, puis surtout de ses conversations avec le Jésuite Savignani ; ensuite, dans un renoncement héroïque à ses anciennes études et à ses travaux, auxquels il devait sa gloire, il était entré dans les ordres et s'était fait prêtre, pour se consacrer dans une entière abnégation aux œuvres d'apostolat, de zèle et de bienfaisance. Nommé aumônier du duc de Hanovre, Jean Frédéric, en 1677, il est chargé comme évêque de Titiopolis de tout le vicariat apostolique des missions du Nord, qu'il partage un moment avec le prince-évêque Ferdinand de Furstenberg († 1683). Le siège de son activité devient alors Hambourg, puis Schwerin, dont le duc Christian-Louis s'était fait catholique. Il meurt en 1686 et le renon de ses vertus, admirées même chez ses adversaires, a fait introduire en cour de Rome son procès de béatification. Depuis le XX^e^ siècle, l'attention de ses compatriotes scandinaves et de l'Allemagne septentrionale s'est portée avec une sympathie marquée vers cette gloire des régions nordiques.

Parallèlement aux *Opera philosophica*, c'est-à-dire les travaux de sciences naturelles, publiés en 1910, la publication des *Opera theologica* a été confiée en 1928 par le premier éditeur, le professeur Guillaume Maar, à son collègue Canut Larsen, lequel s'associa quelque dix ans plus tard Gustave Scherz pour la mise en œuvre de l'édition, en collaboration avec des savants catholiques d'Allemagne et d'Italie, sous le patronage des évêques dont Niels

(1) K. Larsen et G. Scherz. — *Nicolai Stenonis opera theologica*, 2 vols. Copenhague, Nyt Nordisk Forlag, 1944 et 1947, 32 × 23 cm., XII-508 p. et 574 p.

Stensen avait jadis administré les diocèses, et avec l'appui financier des Instituts Carlsberg et Rlask Oersted. Des recherches étendues à plus de 1300 bibliothèques et dans les dépôts d'archives, même de France et d'Italie, au Vatican, à la Propagande, ont abouti à mettre sur pied deux imposants volumes. Trois manuscrits ont disparu, après avoir été aux mains de son petit neveu, le médecin J. B. Winslöw († 1706), qui avait l'intention de les publier ; l'un d'eux était la défense de la liberté contre le déterminisme ; mais on a pu repérer un écrit contre Leibniz, qui avait passé inaperçu.

La carrière de l'auteur et le prosélytisme, qui commande ses publications théologiques, font revivre dans ces volumes tout un secteur de la théologie du XVII[e] siècle : dogmatique, controverse, spiritualité, pastorale. La controverse y prend une part importante et ceux qu'attirent les problèmes de la psychologie des conversions, comme l'histoire des convertis et des controversistes de cette époque, y trouveront matière intéressante et vécue. Sous ce rapport, le troisième volume, qui doit comprendre les lettres, sera plus précieux encore ; mais celles des lettres qui ont l'allure d'un traité théologique viennent avec les œuvres de dogme et de controverse, qui remplissent le premier volume. Nous trouvons dans ce volume une vingtaine de pièces, en latin, sur des sujets très variés, mais tous de haut intérêt, comme l'interprétation de l'Ecriture, la présence réelle, le purgatoire, la communion sous les deux espèces, l'apologie de sa propre conversion, la méthode de conversion d'après les idées de Saint Jean Chrysostome, l'examen de systèmes de philosophie. Stensen avait beaucoup lu, et ses œuvres font fréquemment appel aux auteurs dont il s'est inspiré. Les éditeurs ont noté ces sources avec un soin scrupuleux qui leur fait honneur ; toute l'édition d'ailleurs, avec la reproduction soignée des éditions originales laborieusement repérées, et les introductions très fouillées, biographiques, littéraires et doctrinales, en langue allemande, qui précèdent les textes, est digne de tout éloge. La présentation typographique, remarquable, fait honneur à la maison éditrice, qui s'est en outre imposé la charge de rééditer tout le premier volume détruit par une bombe en janvier 1943. Le second volume n'est pas moins riche que le premier : ce sont les œuvres pastorales, avec une cinquantaine de sermons en latin et un « Parochorum hoc age », sur la nécessité de la sainteté chez le pasteur (p. 1-52 et 149-375), puis une douzaine de petits traités de spiritualité en italien (p. 53-147), et une autre série, un peu plus copieuse en latin (p. 399-543), sur les vertus et les vices, la messe, l'examen de conscience, le soin des actions, les malades, les devoirs du prêtre, etc. On en retire une haute idée de l'idéal de vertu chrétienne et sacerdotale qui caractérisait l'auteur. Ce qui provoque un intérêt spécial chez le théologien et l'historien est la perspective ouverte par ses écrits sur les courants de la spiritualité de l'époque qui ont attiré ce converti de l'âge mûr. C'est en grande partie la marque des spirituels italiens qui domine chez cet homme du Nord : le cistercien Bona, Scupoli et d'autres, avec les *Exercices* de saint Ignace, dont sa pensée est fortement imprégnée. Il y a à s'instruire dans ces volumes et beaucoup de choses intéressantes à y apprendre. Simples détails : le Valentinus mentionné p. 322 méritait une courte note explicative au même titre au moins que Sabellius, et parmi les « sententiae » p. 543, la première a comme source textuelle une strophe du « Veni sancte Spiritus ».

J. de Ghellinck, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Formation du clergé romain. — Motu proprio *Quandoquidem* du 3 avril 1949 (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 165).

On se souvient que le cadeau jubilaire offert à S.S. Pie XII à l'occasion de ses 25 ans d'épiscopat consiste en l'érection à Rome d'une église dédiée à saint Eugène I. Le 3 avril 1949, au jour anniversaire de sa première messe, le Souverain Pontife a décidé, par motu proprio, d'y ériger une paroisse et d'affecter les bâtiments annexes à un institut pontifical pour la formation pastorale du clergé romain. Les nouveaux prêtres de ce diocèse y séjourneront un certain temps (n. II du motu proprio). Pratiquant les vertus de leur état dans l'exercice de la vie commune (VI), sous la conduite du recteur choisi par le Souverain Pontife en personne (I), ils y étudieront les méthodes modernes d'apostolat, les appliqueront dans la paroisse voisine (II, IV). Instruits des besoins et des dangers de notre temps, ils apprendront à triompher de ceux-ci, à répondre à ceux-là d'une manière satisfaisante et pratique (III). On ne négligera rien de ce qui peut servir à leur initiation à l'exercice des fonctions sacerdotales : catéchisme et essais de prédication (IV), aussi bien que gestion et administration des services paroissiaux (V). Les termes généraux, dans lesquels est rédigée l'introduction à ces points précis, laissent à penser que le Souverain Pontife ne songe pas uniquement au clergé romain et que ce qu'il institue pour son diocèse pourrait avoir sa raison d'être ailleurs et y susciter des réalisations semblables.

Encyclique du Vendredi saint 15 avril 1949 sur les Lieux Saints de Palestine. — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 161).

Depuis plus d'un an déjà, S.S. Pie XII marque à toute occasion la douleur et l'inquiétude que lui cause la situation politique en Palestine. A la Noël 1947 (1), il faisait allusion à la guerre meurtrière qui sévissait dans le pays où avait retenti le premier message de paix aux hommes. L'encyclique demandant des prières spéciales à la sainte Vierge pendant le mois de mai 1948 (2) et la réponse aux vœux de fête des cardinaux lors de la saint-Eugène (2 juin 1948) (3), lui fournirent l'occasion de rappeler le douloureux problème palestinien à l'attention des fidèles : « Comment le monde chrétien pourrait-il contempler avec indifférence ou dans une indignation stérile le fait que la Terre Sainte, que chacun abordait jadis avec un profond respect et baisait avec amour, soit couverte d'armées en guerre et dévastée par les bombardements aériens ? »

Le 24 octobre 1948, le Saint-Père adressait à la hiérarchie une encyclique réclamant de nouveau des prières publiques pour la paix en Palestine (4). Ayant l'attention attirée par les ruines morales et matérielles en Terre Sainte,

(1) *A.A.S.*, XL, 1948, 13 ; *N.R.Th.*, 1948, 194.
(2) *A.A.S.*, XL, 1948, 170 ; *N.R.Th.*, 1948, 767.
(3) *A.A.S.*, XL, 1948, 252 ; *N.R.Th.*, 1949, 189.
(4) *A.A.S.*, XL, 1948, 433 ; *N.R.Th.*, 1948, 1084.

Pie XII se montrait douloureusement ému par l'échec de ses efforts d'apaisement. Ses dons et ses prières ont préparé la voie ; il demande à l'épiscopat et aux fidèles du monde entier de s'unir à lui pour hâter la fin du conflit en agissant sur les gouvernements. Une fois la paix recouvrée, il faudra soumettre Jérusalem et ses environs à un statut international pour les protéger des vicissitudes politiques.

Ces idées maîtresses sont reprises et amplifiées dans l'encyclique que Sa Sainteté vient d'adresser au monde au jour même du Vendredi saint : satisfaction de voir les hostilités arrêtées, mais en même temps constatation de l'insécurité qui perdure, tant pour les personnes que pour les sanctuaires, situation matérielle et morale déplorable des réfugiés. Concrètement le Pape expose ses souhaits et ses desiderata :

1° Statut juridique spécial pour Jérusalem et ses environs immédiats, confirmé par des accords internationaux.

2° Protection par un statut international des Lieux Saints à Jérusalem et dans les autres villes et villages de Palestine.

3° Libre accès aux lieux de pèlerinage désignés, avec faculté pour les fidèles d'y épancher, à l'aise et sans crainte, leur piété. Cela est d'autant plus pressant que l'on est à la veille de l'Année Sainte.

4° Liberté aux œuvres catholiques d'exercer sans entraves leur zèle en faveur des pauvres, des enfants et des malades.

5° Respect des droits séculaires acquis par la communauté catholique.

Le Saint-Père désire que les fidèles agissent sur leurs gouvernements avec insistance jusqu'à ce que ceux-ci s'émeuvent efficacement de la situation de la Terre Sainte.

Le prêtre dans le monde moderne. Allocution aux membres du Collège Léonin d'Anagni. — (*Osservatore Romano,* 30 avril 1949).

Le 30 avril, les membres du Collège pontifical d'Anagni (séminaire régional du Latium inférieur) étaient reçus en audience à l'occasion du 50e anniversaire de l'érection de leur maison par le pape Léon XIII. Dans son allocution, le Saint-Père rappelle à ses hôtes les obligations, charges et responsabilités de leur vocation. Il faut vouloir le progrès de l'Eglise dans le monde moderne, sans donner dans l'erreur des agités ni dans celle des partisans d'une rigidité immuable. « Le Corps mystique du Christ... ne vit ni ne se meut dans l'abstrait et en dehors des conditions incessamment mouvantes de temps et de lieu ». C'est un grand avantage des séminaires régionaux, que d'assurer, par le contact entre jeunes clercs d'origines diverses, une plus large compréhension des problèmes actuels, tout en sauvegardant une nécessaire individualité locale. Que tout le clergé soit un de cœur, d'âme et d'idéal. « En sorte que vous ne fassiez pas seulement votre besogne strictement personnelle mais le grand œuvre... de la Rédemption ». L'heure présente exige du prêtre une vertu plus forte, un zèle plus ardent, une fermeté plus intrépide.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

Coll. *La Sainte Bible.* Paris, Edit. du Cerf, 1948, 19 × 14 cm.
Aggée, Zacharie, Malachie. Trad. A. GELIN, 74 p.
Les Livres des Maccabées. Trad. F. M. ABEL, 172 p.
L'Evangile selon Saint Marc. Trad. J. HUBY, 92 p.
L'Evangile selon Saint Luc. Trad. E. OSTY, 146 p.

C'est avec joie que nous recommandons à nos lecteurs les premiers fascicules de la nouvelle traduction de la Bible sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, que les éditions du Cerf nous présentent dans une typographie fort distinguée. Le choix des collaborateurs comme l'institution qui dirige l'entreprise suffisent à garantir la valeur du travail. Chaque fascicule offre la traduction faite sur le texte original critiquement établi. Précédé d'une introduction substantielle, le texte est soutenu par deux registres de notes concises de critique textuelle d'une part et d'exégèse d'autre part. Chaque livre est confié à un spécialiste dont le travail est revu par deux des membres du comité directeur.

La préface et les introductions de M. Gelin aux trois petits prophètes sont en tout point remarquables. L'auteur souligne très heureusement les caractéristiques qui distinguent la seconde partie de Zacharie (ch. IX-XIV) qu'il date des dernières décades du quatrième siècle. La compétence du R. P. Abel l'indiquait avant tout autre pour nous donner les livres des Maccabées. Pour les Evangiles de saint Marc et de saint Luc, les textes parallèles des autres évangiles sont signalés en marge de la traduction dont on appréciera l'élégante précision. L'introduction à saint Luc est d'allure assez technique mais riche d'observations intéressantes et de psychologie. Le charme vivant de la traduction de saint Marc par le P. Huby avive encore nos regrets d'avoir perdu un tel exégète. A une époque de renouveau biblique, cette nouvelle traduction se recommande à tous par sa valeur et l'élégance de sa présentation. Puisse-t-elle porter la Parole de Dieu au plus grand nombre possible de ceux qui en ont soif. Ch. Matagne, S. I.

Coll. *La Sainte Bible.* Paris, Editions du Cerf, 1948-1949, 19 × 14 cm.
L'Ecclésiaste. Traduction et notes du R. P. PAUTREL, S. J., 36 p. Prix : 65 frs franç.
Les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens. Traduction et notes du Chan. OSTY, 114 p. Prix : 200 frs franç.
Ezéchiel. Traduction et notes de P. AUVRAY, 190 p. Prix : 325 frs franç.

Trois nouveaux fascicules de la nouvelle traduction, signalée ci-dessus. L'Ecclésiaste, que traduit le P. Pautrel, est un livre difficile que l'introduction fine et pénétrante de l'auteur aidera à mieux comprendre. Une référence comme : « Joüon, 134 o », terminant une remarque déjà fort technique n'est-elle pas trop laconique pour le large public que vise la publication ? La traduction des épîtres aux Corinthiens reproduit substantiellement celle que M. Osty avait publiée dans « Les Epîtres de Saint Paul » aux éditions Siloé. Nos lecteurs en connaissent déjà les qualités et la valeur (cfr N.R.Th., 1947, p. 762-763). Les introductions sont nouvelles et ne décevront pas. M. Auvray retient l'opinion récemment émise par Bertholet (1936) sur une activité palestinienne d'Ezéchiel pendant les années qui précèdent la prise de Jérusalem et

estime que cette opinion, admise à titre d'hypothèse, fait mieux comprendre un certain nombre d'oracles. Un Ezéchiel exclusivement babylonien soulève en effet de sérieuses difficultés d'interprétation. Les pages que M. Auvray consacre à l'homme, aux circonstances historiques, à la doctrine sont d'un tel intérêt qu'elles inciteront plus d'un lecteur à désirer en connaître davantage. Aussi pensons-nous que quelques indications bibliographiques eussent été les bienvenues pour aider les lecteurs dans une étude plus approfondie. Ces trois fascicules et les précédents nous font désirer vivement le jour où la quarantaine de petits volumes prévus pour la collection pourront prendre place dans la bibliothèque de choix de nombreux lecteurs. Ch. Matagne, S. I.

Das Neue Testament. Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1948, 23 × 15 *cm.*

Tome 1 : *Das Evangelium nach Matthäus.* Trad. et commentaire de J. Schmid. 278 p. Prix cart. : 10 Mk.

Tome 4 : *Das Evangelium nach Johannes.* Trad. et commentaire de A. Wikenhauser. 296 p. Prix cart. : 10 Mk.

Nous saluons avec joie la reprise de publication de ce commentaire de Ratisbonne du Nouveau Testament, si bien conçu et rédigé avec un tel équilibre d'exactitude scientifique, d'ouverture d'esprit et de parfaite adaptation aux lecteurs catholiques formés (cfr N.R.Th., 1939, p. 599 ; 1946, p. 722 et 726).

M. J. Schmid achève, avec ce volume, son commentaire des 3 synoptiques. Son exégèse est claire, remarquablement concise, envisageant franchement les problèmes et prenant nettement position. Il tient, très justement à notre sens, (p. 17) que l'évangile grec de Matthieu a comme une de ses sources l'évangile de Marc, sans que cette utilisation empêche l'évangile grec de rester substantiellement identique à l'évangile araméen de l'apôtre ; il reconnaît (p. 33) qu'il ne faut pas demander aux listes généalogiques de Jésus dans Matthieu et Luc une exactitude sans défaillance : les deux évangélistes ont accepté les documents qui avaient cours de leur temps sans prétendre leur conférer une garantie définitive ; l'exposé théologique consacré à la tentation de Jésus au désert (p. 51-53) met bien en relief le *caractère messianique* de la tentation et sa réalité historique, en même temps qu'il écarte avec raison une interprétation toute matérielle du mode de la tentation. Ainsi, à travers tout le commentaire, apparaît ce sens très droit de l'objectivité historique et de la rectitude théologique. Le texte très serré, avec peu d'alinéas, avec les notes insérées dans l'exposé même, réclame du lecteur un certain courage ; parfois plus de deux pages et demie en un seul alinéa, n'est-ce pas excessif ?

M. Wikenhauser, dans l'Introduction à son Commentaire, a traité succinctement la question de l'authenticité du 4e évangile, trop succinctement à notre avis et peut-être trop négativement, par simple réfutation des objections, celles-ci du reste étant très objectivement présentées ; l'ensemble décevra quelque peu les lecteurs. On lira avec plus d'intérêt les pages 17 et suivantes marquant le *caractère personnel* de l'évangile. L'auteur montre bien « dass der Evangelist den Worten Jesu das Gepräge seines Geistes und seiner Sprache aufgedrückt hat » (p. 22). On aurait aimé à retrouver plus souvent, dans le commentaire, cette mise en valeur de la part personnelle de l'évangéliste dans la présentation des paroles et des actes du Maître ; p. 53-54 M. Wikenhauser distingue bien entre ce que Jean-Baptiste a pu penser de l'image de l'« Agneau de Dieu » et ce que l'évangéliste a, lui, voulu dire par là à ses lecteurs ; pareille distinction eût pu être faite souvent avec utilité. L'information de M. Wikenhauser est très vaste ; on constate en maints passages sa connaissance approfondie des recherches exégétiques des dernières années relatives à S. Jean ; on regrette qu'il se contente parfois de juxtaposer les opinions sans prendre définitivement parti (par exemple p. 68 sur la vraie date de l'expulsion des vendeurs du temple : Jean, II, 13-22 et Mc, XI, 15-17). Ce qu'on appréciera surtout dans ce commentaire, ce sont les notes synthétiques que l'auteur appelle « Exkurse » : p. ex. la très juste interprétation du discours eucharistique (p. 109-110) ; les divers essais de théologie johannique,

etc. Les exposés assez nombreux, consacrés à des permutations de chapitres ou de passages dans le IV^e évangile (pp. 83, suiv. ; 126 suiv. ; 157 suiv. ; 197 suiv.) nous paraissent moins convaincants, même après les explications données pp. 32-33. Mais c'est là évidemment question librement discutée.

J. Levie, S. I.

Th. Card. Innitzer. — *Kurzgefasster Kommentar zu den vier heiligen Evangelien.* T. V : *Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi.* 4^e édit. Vienne, Herder, 1948, 24 × 15 cm., 448 p. Prix : 48 S.

Ce commentaire de S. E. le Cardinal de Vienne sur les récits de la Passion et de la Résurrection constitue la quatrième édition d'un ouvrage paru il y a plus de vingt ans. Le commentaire suit pas à pas le texte évangélique : les sept parties de l'ouvrage traitent des événements préparatoires de la Cène, de l'agonie, des interrogatoires, de la crucifixion, de la résurrection, et enfin de l'ascension. La méthode est strictement scientifique : il s'agit de retrouver autant que possible tous les détails du devenir historique : ainsi devra s'éclairer le « drame » qui met aux prises le Kyrios Jésus et ses ennemis. Dans cette perspective historique, l'éminent auteur semble avoir pleinement réussi : l'abondance et la variété de la science accumulée l'atteste. Puisse-t-elle aplanir le chemin pour la compréhension religieuse du « mystère du salut ».

J. De Fraine, S. I.

E. May, O.F.M.Cap. — *Ecce Agnus Dei. A philological and exegetical Approach to John* 1/29, 36. A Dissertation. Coll. The Catholic University of America Studies in sacred Theology ; 2^e série, n° 5. Washington, The Catholic University of America Press, 1947, 23 × 15 cm., xiv-178 p.

Etude très approfondie de tout ce qui touche de près ou de loin au texte de Jean, I, 29 (cfr aussi 36) : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi ». Recherche philologique du sens de chaque mot, examen du contexte, histoire de l'exégèse du texte avec énumération des exégèses proposées depuis les Pères jusqu'à notre époque, bibliographie extrêmement étendue : tout cela fait de ce livre un instrument de travail précieux pour quiconque doit interpréter ce passage. L'auteur met *à la base* de son argumentation la supposition suivante : ces mots ont été prononcés par Jean-Baptiste, exactement tels que l'Evangéliste les rapporte ; la pensée de l'Evangéliste n'intervient donc pas dans l'interprétation exégétique ; ce qui importe seul, c'est la *pensée de Jean-Baptiste* : qu'a-t-il voulu dire ? qu'a-t-il *pu* affirmer par cette phrase, étant donné l'état de ses connaissances sur le Messie à venir ? Ce « suppositum » de l'argumentation nous semble vraiment trop étroit, étant donné le caractère si personnel du 4^e évangéliste, qui rend à sa manière et en fonction de ses lecteurs de la fin du I^er siècle le message évangélique entendu par lui lorsqu'il était avec Jésus. Nous aurions préféré, pour notre part, une exégèse qui partît de la pensée de Jean l'Evangéliste et de lui remontât au message de Jean-Baptiste. En tout cas, la conclusion de l'auteur est la suivante : en disant « agneau de Dieu », Jean-Baptiste pensait à l'agneau d'« Isaïe LIII » ; il annonçait que le Christ était victime expiatoire, devant racheter Israël par sa mort. Tout l'effort de l'auteur est de montrer que Jean-Baptiste pouvait, prophétiquement, énoncer un tel témoignage, en fonction de ce qu'il savait de l'Ancien Testament et de la lumière divine (cfr surtout p. 92-113). Il y a nombre d'excellentes remarques dans les démonstrations du P. May, et sa documentation est remarquable ; mais, à notre avis, il restreint trop le sens du passage, tel que l'Evangéliste a voulu le proposer à ses lecteurs.

J. Levie, S. I.

P. C. Spicq. — *Saint Paul. Les Epîtres pastorales.* Coll. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1947, 25 × 17 cm., 420 p. Prix : 900 frs franç.

Ce qui frappe d'emblée dans ce commentaire, c'est sa richesse d'information : dès le début on constate que la liste bibliographique des ouvrages utilisés atteint dix-huit pages. Suit une vaste introduction, de près de 200 pages, traitant, en onze chapitres, toutes les questions soulevées par les Pastorales, et s'arrêtant tout particulièrement à la défense de l'authenticité, que le P. Spicq n'hésite pas à déclarer, p. XCV, « historiquement certaine ». Le commentaire lui-même atteint 400 pages ; texte grec, traduction française visant à être littérale plutôt qu'élégante, notes extrêmement denses couvrant ordinairement plus des 4/5 de la page, enfin 18 excursus sur des points spéciaux de la doctrine ou de l'organisation paulinienne, par exemple : « La bonne conscience et la foi » ; « l'épiscopat d'après les épîtres pastorales » ; « les vertus épiscopales » ; « la théologie du baptême » ; « le bon dépôt ». Ces excursus, comme du reste le commentaire tout entier, ne se limitent pas à la seule exégèse ; c'est une des caractéristiques de l'œuvre du P. Spicq de chercher à marquer toute la signification théologique et la valeur pastorale actuelles des directives de S. Paul. Selon la coutume de la collection des « Etudes bibliques », ce commentaire représente donc une *somme* des recherches antérieures consacrées aux épîtres pastorales. Peut-être eût-on pu désirer, parfois, que cette somme nous eût été présentée sous une forme plus concise, tant pour le style que pour le choix de la documentation. Mais on ne peut qu'être dans l'admiration de tout ce que ce commentaire suppose d'années de travail intensif, pénétrant, bien dirigé.

La marche suivie dans l'introduction, pour prouver l'authenticité des pastorales, n'a pas été la marche historique progressive, s'efforçant de dégager successivement les indices d'authenticité, en partant d'abord des indices les plus obvies et en groupant tous les autres, en regard des objections, de façon à constater si leur convergence aboutit finalement à des conclusions plus probables en faveur de l'authenticité, ou même historiquement certaines. Le P. Spicq a préféré nous communiquer les résultats de son enquête, de façon plus dogmatique, plutôt que de la refaire devant nous. C'est ce qui explique que, dans les premiers chapitres de l'introduction, le problème semble supposé résolu : l'auteur nous décrit les caractères des pastorales, les rapports de Paul avec Timothée et Tite, la situation de l'Eglise, le caractère des hérésies visées par les lettres, la psychologie de l'auteur, *en fonction de l'authenticité supposée établie.* Au chapitre VIII seulement se place la discussion de l'authenticité, bien qu'évidemment elle ait été en fait déjà commencée implicitement dans les chapitres précédents et se continue dans les chapitres suivants. Cette méthode d'exposition — défendable du reste — satisfera moins les esprits plus critiques, surtout quand il s'agit d'épîtres particulièrement contestées.

Nous avouons aussi, pour notre part, que nous aurions voulu, à certains moments, une argumentation plus rigoureuse, moins vite assurée de ses conclusions. P. XCIX le P. Spicq se fonde sur la citation de la 2e à Timothée dans un des « papyri Egerton » pour confirmer la connaissance, en Egypte, de la 2e à Timothée dès l'an 150 ; mais cette citation se trouve dans le papyrus Egerton 3, que les éditeurs Bell et Skeat (p. 42) datent des débuts du IIIe siècle ; c'est le papyrus Egerton 2 qui est jugé par eux dater de 150 (p. 1). P. C (100), le P. Spicq donne, comme chose établie, que P 46, des papyri Chester Beatty, « contenait ce texte des Pastorales » et il renvoie au P. Lagrange, *Critique textuelle,* II, p. 652 suiv. ; or, là, le P. Lagrange se contentait de conclure, après un raisonnement très nuancé, que cette solution lui paraissait « la plus vraisemblable ». De même, dans l'étude (du reste faite avec grand soin et de façon très compétente) de l'argument linguistique et stylistique, argument si impressionnant contre l'authenticité de rédaction immédiate, nous aurions voulu une discussion encore plus serrée, reprenant de plus près les objections d'Harrison (l'ouvrage de Thörnell, 1931, — dont la rédaction en suédois restreindra la diffusion — aurait pu ici rendre service).

Avec le P. Spicq, nous pensons que les difficultés soulevées contre les Pas-

torales ne réussissent pas à contrebalancer les solides arguments qui plaident en faveur de leur authenticité ; mais nous aurions voulu percevoir chez lui un sens plus vif de la réalité de ces difficultés.

Quelles que soient ces légères divergences d'opinion quant à la méthode, nous restons convaincu que la richesse d'information et la haute valeur scientifique de l'introduction du P. Spicq assurent à ces 200 pages d'introduction une place de premier rang dans l'exégèse catholique. Il faut en dire autant du commentaire si dense, si abondant en parallèles avec les écrits antérieurs ou contemporains, hébreux ou grecs, si soucieux de marquer toute la valeur religieuse et morale de l'enseignement de saint Paul. J. Levie, S. I.

* G. Kittel. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* V, 1-2. Stuttgart, Kohlhammer, 1948, 31 × 22 cm., 128 p. Prix : 6.80 Mk.

Après la longue interruption, causée par les terribles conséquences de la guerre en Allemagne, et malgré la mort récente du principal initiateur de ce dictionnaire, G. Kittel, la librairie Kohlhammer reprend en septembre 1948 la publication de l'inappréciable « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament », dont nous avons dit maintes fois la haute valeur dans nos comptes rendus d'avant-guerre. Le volume V, 1er fascicule, avait paru en décembre 1944 et allait de ξένος à ὁδός ; l'entreprise sera désormais dirigée par G. Friedrich, qui avait été, dans les derniers temps, le plus proche collaborateur de Kittel ; le fascicule 2 qui vient de sortir de presse est consacré en grande partie à une étude approfondie du mot ὁδός et de ses composés par W. Michaelis et il amorce l'étude du mot οἶκος. Tous les exégètes seront heureux d'apprendre que les fascicules à paraître désormais se suivront régulièrement tous les trois ou quatre mois et que les quatre premiers volumes, complètement épuisés, vont être réédités (sans changement) en 1949 et 1950. J. Levie, S.I.

S. Thomas d'Aquin. — *Somme théologique. La prophétie.* Traduction française par P. Synave, O.P. et P. Benoît, O.P. Coll. Edit. de la Revue des Jeunes. Tournai, Desclée & C°, 1947, 17 × 10 cm., 398 p.

Ce petit volume consacré au traité de la Prophétie de la Somme de Saint Thomas nous en donne le texte, la traduction, due au P. Synave ainsi qu'une partie des notes explicatives. Le reste de ce travail interrompu par la mort a été confié au P. Benoît qui a complété les notes courantes et rédigé l'ensemble des notes doctrinales. Ces dernières fournissent tout un traité moderne de l'inspiration scripturaire, écrit dans une langue claire et précise, par un exégète compétent autant que théologien averti. Le problème de l'inerrance amène l'auteur à une analyse très fine de l'activité de l'hagiographe et de ce qu'elle réclame de ses interprètes. A la fin de son traité l'auteur aborde la question des rapports de l'exégèse et de la critique où il montre la nécessité de « maintenir une juste hiérarchie entre les directives de la foi et les exigences de la raison » pour « pénétrer l'Ecriture ». Nous ne saurions assez remercier le P. Benoît de nous avoir donné ces quelques pages, ouvertes, compréhensives et très fidèles à la tradition ecclésiastique. C. Matagne, S.I.

Coniectanea neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii. Copenhague, Munksgaard, 1947, 25 × 17 cm., xx-252 p. Prix : 16.80 cour. dan.

On sait l'influence croissante qu'a conquise M. A. Fridrichsen, professeur

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

d'exégèse du Nouveau Testament à Upsala, aussi bien par ses propres travaux, joignant un sens philologique pénétrant à une conception élevée de la théologie chrétienne, que par les diverses collections qu'il dirige et par les nombreux travaux de ses élèves. Ses amis et ses disciples ont voulu lui consacrer un volume de Mélanges à l'occasion de son soixantième anniversaire. L'ouvrage groupe des contributions d'exégètes de tendances diverses, catholiques et protestants, de différentes nuances et de nations variées : sept études en français, neuf en allemand, cinq en anglais. Nous ne pouvons nous arrêter ici qu'à quelques-unes d'entre elles. C'est en réaction contre les conclusions de E. Schweizer dans son livre « Ego eimi » que M. le Chanoine Cerfaux étudie le thème parabolique dans le 4e évangile pour conclure, p. 24 : « Tout se passe comme si le thème parabolique des synoptiques, représenté en Jean, VI (le bon pasteur), s'était développé en un thème plus large, plus proprement johannique, celui de la παροιμία, parole mystérieuse ou symbole, mode de révélation propre à la mission temporelle du Christ et qui attend la pleine lumière de la révélation en clair, après la résurrection et la descente de l'Esprit ». Cette hypothèse, conclut l'auteur, « selon laquelle la formule *ego eimi* introduit une explication de parabole, entre en compétition avec l'hypothèse (faite par Schweizer) d'un *ego eimi* de révélation ». — Le travail de M. Goguel attirera certainement l'attention, surtout sous la plume de cet écrivain : l'auteur y combat « l'opposition un peu simpliste que beaucoup de protestants voient entre l'Ecriture et la tradition » et n'hésite pas à déclarer que « la conception protestante de l'autorité de l'Ecriture et spécialement du Nouveau Testament doit être repensée en fonction des faits » tout en ajoutant : « Une nouvelle doctrine protestante de l'autorité qui répondrait à ces desiderata resterait foncièrement différente de la doctrine catholique » (p. 87) ; il croit pourtant qu'elle serait de nature à « préparer les voies à une meilleure compréhension réciproque ». Les idées proposées dans cet essai suggestif restent encore imprécises, ce qui est naturel puisqu'elles ne veulent être qu'une invitation à des recherches ultérieures ; mais elles ont le grand intérêt de souligner, dans la pensée du christianisme du Ier siècle, des principes implicites que les catholiques avaient depuis longtemps mis en relief. — En une conjecture très ingénieuse (mais qui n'a l'appui d'aucun manuscrit), M. Hering, à la lumière du texte parallèle de Mt., XV, 31, propose de transformer Mc, VII, 37 : καλῶς πάντα πεποίηκεν en κυλλοὺς παντελεῖς πεποίηκεν, d'où Mt. aurait tiré son κυλλοὺς ὑγιεῖς. M. Hering nous semble perdre de vue que, dans l'épisode de Mc, VII, 31-37, qui précède, il n'est question que de la guérison d'un sourd-muet et que l'allusion à des estropiés guéris serait en dehors du contexte immédiat de Marc ; Matthieu, au contraire, dès XV, 30, avait présenté des malades et infirmes de toutes catégories ; il est naturel qu'il en reprenne la liste XV, 31. — M. Stauffer, écartant tout procédé de gematria fondé sur l'hébreu (p. ex. l'explication classique de : qaisar Nérôn), cherche la solution du nombre de l'*Apocalypse*, XIII, 17 : 666 dans le nom et les titres de Domitien tels qu'on les trouvait écrits en abrégé sur les monnaies. — Contentons-nous de citer en finissant quelques autres des travaux : celui de M. O. Cullmann sur le « ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος », dans Jean, I, 15 ; du P. Festugière, O.P., sur l'Epinomis et les cultes étrangers à Athènes ; de M. H. Riesenfeld sur le sens du mot ἀγωνίσθαι dans le Nouveau Testament ; du P. Spicq, O.P., défendant contre diverses objections, anciennes et récentes, l'authenticité du ch. XIII de l'épître aux Hébreux, etc. Ont collaboré également au volume : R. Bultmann ; A. Debrunner ; M. Dibelius ; J. Jeremias ; W. G. Kümmel ; G. Lindeskog ; T. W. Manson ; W. Michaelis ; A. D. Nock ; A. Oepke ; Bo Reicke ; J. Schneider ; J. De Swaan.

J. Levie, S. I.

* A. G. Hebert. — *The Throne of David. A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus-Christ and his Church.* Londres, Faber and Faber, 1942, 22 × 14 cm., 280 p. Prix : 12/6 sh.

Ce livre est éminemment suggestif. Sans aucun mépris des méthodes historiques et critiques, reconnues nécessaires à l'étude de la Bible, l'auteur les déclare insuffisantes pour nous faire atteindre la valeur authentique et permanente de l'A.T. et croit pouvoir montrer qu'une interprétation mystique de l'A.T. s'impose au chrétien dans l'Eglise. La tâche délicate est d'organiser les principes qui doivent diriger cette interprétation en évitant de tomber dans le symbolisme pur ou l'arbitraire allégorie. De ce point de vue ce livre n'est qu'une approximation. L'auteur s'applique à dégager théologiquement l'unité des deux Testaments : l'A.T. « s'accomplit » dans le Nouveau. Sous cet angle de vision, il étudie l'espérance messianique par l'analyse des différents thèmes bibliques du Fils de David, de la Montagne de Sion, du Reste d'Israël, etc. Puis il examine la mission universelle d'Israël, l'impuissance de la Loi. L'« accomplissement » se fait par Jésus-Christ qui concentre dans sa personne les courants divers qui se partageaient l'A.T. Jésus se présente explicitement comme leur aboutissement et leur point de réalisation. Un dernier chapitre examine quelle est la vérité de l'A.T. pour un chrétien. Ce livre est fort bienfaisant du fait qu'il fait toucher du doigt combien l'exégèse doit être théologique : ce n'est là du reste qu'une exigence de son objet. Il nous paraît que parfois l'auteur sacrifie la sécurité du détail des interprétations à la vérité d'ensemble de son généreux dessein. Il faut garder le bénéfice de son inspiration qui hâtera, souhaitons-le, un exposé techniquement précis d'une herméneutique spécifiquement biblique. Ch. Matagne, S. I.

* P. Lestringant. — *Essai sur l'unité de la révélation biblique.* Le problème de l'unité de l'Evangile et de l'Ecriture aux deux premiers siècles. Paris, Edit. « Je sers », 1943, 23 × 14 cm., 242 p.

Dès ses origines le christianisme a dû prendre position en face de l'ancienne Alliance et montrer concrètement comment il en comprenait le rôle : il devait déterminer son attitude devant le Judaïsme et donc aussi vis-à-vis de ses Ecritures. Les écrits chrétiens se présentant avec une autorité égale à l'ancienne Ecriture, le problème de l'unité de la révélation biblique jaillissait dans toute son acuité. L'auteur en étudie la naissance, le développement et la solution au cours des deux premiers siècles de l'Eglise, dans ce beau livre dont la lecture est fort enrichissante. Un contact original et direct avec les sources, l'absence de tout appareil scientifique, si artificiel parfois, mais non de vraie science, avivent encore l'intérêt que l'on porte à une réflexion si pénétrante et si personnelle sous une très simple présentation. Les pages consacrées à l'attitude de Jésus vis-à-vis de la révélation de Dieu en Israël (1re partie) sont remarquables. Dans la seconde partie, M. Lestringant examine tous les écrits du Nouveau Testament et l'interprétation qu'ils donnent de l'Ecriture. Les principales solutions du problème au second siècle sont recensées dans la troisième partie : Pères apostoliques, les réactions gnostiques, Saint Irénée. La richesse de ce livre ne se laisse pas condenser en quelques lignes. La matière en est fort délicate et complexe : ce qui explique facilement qu'on puisse ne pas toujours être d'accord avec certaines interprétations de l'auteur. Qu'il nous soit permis de signaler entre autres un point surtout où nous ne sommes pas d'accord avec lui. Il nous paraît qu'il minimise, dans sa conclusion, l'autorité que les écrits apostoliques eurent en fait dès le début. Quand les communautés les reconnaissaient comme apostoliques, elles les recevaient comme parole de Dieu, vraiment inspirée par Lui et non simplement comme parole humaine. Ils jouissaient donc d'une autorité égale à celle de la Bible juive. Et ce n'est pas le fait d'avoir été acceptés et reçus dans un canon définitif qui leur a conféré une telle autorité. Cette réserve n'enlève rien à la haute estime en laquelle nous tenons ce précieux travail. Ch. Matagne, S. I.

* S. de Dietrich. — *Le Renouveau biblique.* Coll. *L'actualité protestante.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, 19 × 13 cm., 304 p. Prix : 5,50 frs suisses.

Incontestablement il y a de nos jours un retour à la Bible. Rédigeant d'une

manière systématique les résultats d'une enquête consacrée à ce sujet dans les milieux protestants, ce livre nous donne bon nombre d'indications utiles et précieuses sur ce fait et la manière d'en organiser la permanence et le développement. L'étude biblique dans les mouvements de jeunesse, le travail biblique paroissial, la technique du groupe d'étude biblique, la formation des cadres, écoles et cours bibliques, les instruments de travail : autant de points particuliers, longuement étudiés dans la seconde partie de cet ouvrage et que précisent encore les applications pratiques, proposées en exemple dans la troisième partie, pour l'étude du Nouveau et de l'Ancien Testament et de différents thèmes bibliques. Tout cela est précédé d'une étude doctrinale qui forme la première partie. Si l'auteur souligne que « la Bible doit être lue, entendue, crue *dans l'Eglise* » (p. 28) on se ferait illusion en estimant que ce langage rejoint exactement la position catholique. Très loyalement l'auteur la signale en faisant plusieurs fois état de l'Encyclique « Divino afflante Spiritu » (« La position romaine », p. 41-43) et déclare qu'elle provoque « sa sympathie et son adhésion sur bien des points ». Mais, avec une égale loyauté, il note qu'elle « se sépare de l'orthodoxie protestante sur un point fondamental : elle subordonne l'interprétation de l'Ecriture au dogme catholique et aux décisions de la hiérarchie : dès lors c'est la Tradition qui est juge de l'Ecriture et non l'Ecriture de la Tradition » (p. 43). Nous croyons que cette formule, sans être fausse, raidit quelque peu la position catholique. Car, si son interprétation est soumise au magistère, l'Ecriture garde un rôle normatif sur le développement dogmatique. Les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'entrer dans plus de détails. Souhaitons que l'étude généreuse et sincère de l'Ecriture fasse reconnaître par tous comment elle trouve son sens plénier dans l'Eglise au sens catholique de ce mot et ramène ainsi tous les disciples du Christ à l'unité visible d'un seul troupeau.

Ch. Matagne, S. I.

* Robert Aron. — *Retour à l'Eternel.* Paris, Albin Michel, 1946, 18 × 12 cm., 252 p. Prix : 135 frs franç.

Ce livre généreux se développe en quatre chapitres qui traitent les sujets suivants : retour à l'histoire, le sens de l'histoire, histoire et religion, science et religion. « Le but de ce livre, écrit l'auteur, est de constituer un apport dont toute position spirituelle, soit religieuse, soit athée, puisse bénéficier » (p. 7). On ne s'étonne pas dès lors que sa conclusion aille dans le sens d'un nouveau syncrétisme quelque peu utopique. Puisse la générosité de l'auteur l'amener à découvrir que cette solution n'en est pas une et que l'intervention positive de Dieu dans l'histoire exige qu'on prenne nettement parti.

Ch. Matagne, S. I.

* F. Quievreux. — *Evangile et tradition.* Tome I : *Les Paraboles.* Paris, « Je sers », 1946, 20 × 15 cm., 266 p. Prix : 300 frs franç.

La contemplation des vitraux des cathédrales françaises a conduit l'auteur à prendre contact avec la tradition patristique et ecclésiastique des douze premiers siècles dont il a découvert, émerveillé, la splendide unité. Il en a extrait un florilège où prennent également place quelques textes de mystique du XIII[e] et du XIV[e] siècle. L'auteur réunit ainsi, après chaque parabole dont il donne la traduction suivie d'une brève introduction, une sorte de chaîne patristique et exégétique des plus beaux textes s'y rapportant. Dans une large introduction fort suggestive, il nous parle du problème de l'interprétation des paraboles et de l'Ecriture en général ainsi que de la place de la Bible au moyen âge. Ce livre, qui contient tant de richesses et dont l'inspiration religieuse est digne de tous éloges, n'a voulu que « rendre témoignage à l'Evangile ». Certaines remarques que nous rencontrons sous la plume de l'auteur, concernant la méthode de l'exégèse qu'il souhaite plus spirituelle, réclameraient, pensons-nous, quelque mise au point. Nous ne songeons pas à nier la valeur religieuse des commentaires patristiques, bien au contraire. Mais faut-il penser que leur méthode d'interprétation s'impose à nous, même s'ils sont

unanimes à la pratiquer ? Une histoire de l'exégèse, qu'il faut encore écrire, suffirait sans doute à montrer que leur témoignage ne porte pas sur la méthode qu'ils emploient. Il serait utile d'appliquer à la lecture des Pères les principes que l'Encyclique « Divino afflante Spiritu » rappelle pour l'interprétation correcte, scientifiquement et théologiquement, de l'Ecriture, afin de mieux discerner, sous des modes parfois fort divers, ce qui est véritablement l'objet du témoignage. N'est-il pas un peu étonnant que « le texte évangélique rechargé de toute la résonance qu'il a possédée dans la première Eglise chrétienne et tout au long des douze premiers siècles de notre ère » n'accorde à l'auteur qu'« une certaine vision *de l'Eglise,* qui n'est ni une communauté hiérarchique, ni une Eglise invisible, mais un faisceau de volontés nées en Christ, régénérées par Lui » ? (p. 30). Ch. Matagne, S. I.

* G. Mayeda. — *Das Leben-Jesu-Fragment. Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte.* Berne, Haupt, 1946, 24 × 17 cm., 102 p. Prix : 6 frs suisses.

On sait le vif intérêt qu'a suscité le papyrus Egerton 2, acheté par le British Museum de Londres en 1934, dès qu'il commença à être connu et surtout dès qu'il fut édité en 1935 par H. Idris Bell et T. C. Skeat. Daté par des spécialistes de première valeur tels que W. Schubart et F. Kenyon du milieu du II^e^ siècle, il présentait en ses deux fragments lisibles (le 3^e^ et le 4^e^ se réduisant à peu de chose) des récits d'épisodes de la vie de Jésus, du genre de nos récits évangéliques, et qui apparaissaient devoir être ou parallèles à nos évangiles canoniques ou dépendant d'eux. Les premiers éditeurs au début n'admettaient pas que ces fragments évangéliques fussent dépendants d'un évangile canonique ; la thèse de la dépendance ne cessa pourtant de gagner du terrain, surtout pour ce qui concerne le 4^e^ évangile ; des exégètes de tendances aussi différentes que Lietzmann, Goguel, Jeremias, Huby, Vogels tiennent que l'écrivain des fragments a connu nos évangiles canoniques, tout particulièrement l'évangile de S. Jean, ce qui suppose en 150 en Egypte la diffusion de nos évangiles et l'estime qu'ils y rencontraient. M. Mayeda, étudiant japonais qui se forma à l'exégèse à Heidelberg, Marbourg et Genève, a repris la question de façon plus approfondie, plus exhaustive, que cela n'avait été fait jusqu'ici : sa dissertation, d'une centaine de pages, renferme une somme considérable de renseignements ainsi que l'indication de la plupart des avis exprimés jusqu'ici ; elle sera désormais indispensable pour l'étude de ce papyrus. Mais nous doutons que les conclusions de M. Mayeda soient acceptées par l'ensemble des exégètes ; il n'admet aucune influence de nos évangiles canoniques, pas même de S. Jean, sur le papyrus Egerton 2 ; l'écrivain du papyrus aurait eu seulement sous les yeux certaines des *sources* utilisées par le 4^e^ évangéliste. La démonstration qui aboutit à ces conclusions dépasse de beaucoup l'exégèse particulière du papyrus ; elle est commandée en grande partie par la conception *générale* que se fait M. Mayeda des modes d'origine et de diffusion de nos 4 évangiles, en particulier du quatrième ; c'est là précisément que beaucoup d'autres argumentations (et parmi elles celle que nous aurions à lui présenter personnellement) se sépareront de la sienne. Si les limites de ce compte rendu ne permettent pas cette discussion, nous tenons à insister sur l'effort de précision philologique et le souci d'objectivité qui se manifestent dans cette dissertation doctorale. J. Levie, S. I.

A. Frank-Duquesne. — *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la Chute, à la Rédemption et à la Gloire finale ?* Paris, Vrin, 1947, 22 × 14 cm., XLIV-202 p.

A une époque où le problème des valeurs terrestres est un des soucis dominants de la théologie, nous sommes heureux de voir paraître ce livre sur la participation de l'univers physique à la Rédemption. M. Frank-Duquesne s'est principalement rapporté à l'Ecriture, à l'Ancien Testament comme au Nouveau, pour délimiter la nature, l'étendue et les conséquences de cette partici-

pation. Il ne manque d'ailleurs pas, à l'occasion, de confronter les vues de l'Ecriture avec les opinions de philosophes ou théologiens modernes. Malheureusement la richesse de son érudition a une fâcheuse contre-partie : sa méthode d'exposition est un peu confuse et l'on a de la peine à saisir la ligne de développement de l'ouvrage. De plus, son exégèse ne respecte pas toujours suffisamment la teneur du texte. Il faut une certaine hardiesse, par exemple, pour distinguer dans le récit de la chute une triple tentation physique, intellectuelle et spirituelle, et pour retrouver ces catégories dans les tentations du Christ. Non moins arbitraire est l'équivalence mise par l'auteur entre Eve et la vie dont parle le prologue de S. Jean : « Ce qui est devenu en Lui était vie, c'est-à-dire Eve ». L'auteur s'est parfois laissé conduire à ces interprétations curieuses par des similitudes de vocabulaire, qui autorisent des rapprochements superficiels. Ces critiques ne nous font d'ailleurs pas méconnaître les mérites de l'ouvrage, qui constitue un louable effort pour mieux pénétrer les implications de l'œuvre rédemptrice. J. Galot, S. I.

Ramon Sugranyes de Franch. — *Etudes sur le Droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps.* Coll. Arbeiten aus dem Juristischen Seminar der Universität Freiburg-Schweiz, 1. Fribourg. Librairie de l'Université. 1946, 23 × 16 cm., 144 p.

Si la parabole n'est pas obligatoirement la reproduction de la vie, il s'en faut de beaucoup qu'elle n'ait aucune attache avec elle. C'est ainsi que, pour l'historien du droit, certains récits paraboliques ne paraissent plus invraisemblables. L'auteur de ce travail a examiné de ce point de vue la parabole du « serviteur sans pitié » (Matth., XVIII, 23-35) et la prison pour dettes dans Matth., V, 25-26 et Luc, XII, 58-59 et montre combien ces récits trouvent d'appui dans les situations juridiques contemporaines connues d'autre part. D'où il résulte que la Palestine au temps de Jésus était sous l'influence du droit hellénistique, principalement ptolémaïque. La seconde partie du travail développe une étude comparative de la loi de Moïse, la littérature rabbinique et le droit hellénistique concernant la contrainte par corps. Cette monographie n'est au fond qu'indirectement exégétique, mais son apport est précieux.

Ch. Matagne, S. I.

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

S. Thomas d'Aquin. — *Summa theologiae.* 4 vols. Tome I édit. par P. Caramello, tomes II-IV édit. par De Rubeis, Billuart, P. Faucher, etc. Turin, Marietti, 1948, 25 × 17 cm., xxiv-606, viii-616, x-944 et x-1128 pp.

Privilège refusé aux éditeurs canadiens de la *Somme théologique,* la maison Marietti reproduit aujourd'hui, mais sans son apparat critique, le texte de l'édition léonine. Aux yeux d'un juge compétent comme le P. Pelster, ce texte est déjà de fort bonne qualité. Toutefois, l'introduction du P. Suemondt à la présente édition souligne justement que celle-ci n'est pas encore l'édition léonine manuelle (qui existe à ce jour pour la *Somme contre les Gentils*), mais une « nova editio manualis Marietti cum textu ex recensione hodierna leonina ».

Le texte actuel des six premiers tomes de l'édition léonine (quelques commentaires d'Aristote, la *Prima,* le début de la *Prima Secundae*) est encore loin d'être parfait. Les éditeurs n'ont pu tenir compte de la généalogie des manuscrits qu'à partir du milieu de la *Prima Secundae.* Pour se rendre compte des améliorations qu'on peut attendre d'une *recensio leonina definitiva* de ces volumes, et de leur importance, il suffit de jeter un coup d'œil sur les variantes des manuscrits de la *Prima,* q. 2, a. 3, c, et q. 19, a. 1. Dans le premier de ces passages, le P. Grégoire trouve une formule qui, « prise à la lettre, implique une pétition de principe » (*Immanence et Transcendance,* p.

75). A consulter les variantes de l'apparat critique, la formule justement incriminée par le P. Grégoire se révèle comme étant une mauvaise lecture, par les éditeurs, du texte de S. Thomas et de ses copistes. Même chose pour I, 19, a. 1, c : le texte défectueux de la seconde phrase de cet article oriente le commentaire de Cajetan dans un sens infidèle à S. Thomas et empêche le *Cinquième Cahier* du P. Maréchal d'en saisir toute la portée. Puissent de nombreux renforts accélérer le rythme de l'œuvre immense qui attend encore la commission léonine. Puissent tous les membres de l'équipe qui travaille sous la direction du R. P. Suermondt comprendre la noblesse de leur austère et obscur labeur au service de la vérité.

En attendant l'achèvement de leurs travaux, la maison Marietti rend accessible aux chercheurs et même aux étudiants un texte de la *Somme* qui l'emporte *de très loin* sur toutes les éditions antérieures, dans un format fort maniable. Qu'elle en soit félicitée et remerciée. A. Hayen, S. I.

P. Broutin, S. J. — *Mysterium Ecclesiae.* Paris, Édit. de l'Orante, 1947, 24 × 15 cm., 286 p. Prix : 270 frs franç.

Il existe pas mal de traités *de Ecclesia* en lesquels les aspects fondamentaux du dogme se trouvent noyés sous le flot des controverses apologétiques. Le Père Broutin veut nous placer d'emblée au cœur du mystère et nous livrer de là le secret de la vie de l'Eglise. Par ce but nettement avoué dès l'introduction et, un peu aussi, par sa méthode, ce livre s'apparente à l'ouvrage devenu classique du Père Clérissac, O.P. : *le Mystère de l'Eglise.* Mais tandis que le Père Clérissac ne nous offre que des méditations détachées, très profondes d'ailleurs, sur la vie et sur les activités de l'Eglise, nous trouvons ici une œuvre beaucoup plus étendue et plus synthétique à la fois. L'Eglise est une extension et une manifestation de la vie trinitaire (p. 3). A l'image du Fils fait chair, l'Eglise possède une vie théandrique. Elle est une permanence et une actuation de l'Incarnation (p. 19). C'est pourquoi elle est le Corps mystique du Christ (p. 49), l'Epouse du Christ (p. 55). Et c'est pourquoi elle est mère (p. 62). Ceci posé, toutes les fonctions de l'Eglise et son action s'expliquent : sa vie hiérarchique avec son triple pouvoir sacerdotal, royal et prophétique ; sa vie sacramentaire qui « repose sur la primauté absolue du Verbe incarné dans l'univers » (p. 91) ; sa vie universelle, sa vie missionnaire, sa vie liturgique, doctrinale, morale et canonique ; sa vie politique enfin. C'est aussi du point de vue de cette constitution théandrique qu'il faut regarder la destinée de l'Eglise. Les deux derniers chapitres sont consacrés à cette étude. Ouvrage à la fois dogmatique et kérygmatique, solide et plein d'onction ; la richesse de son information sera tout spécialement appréciée par le lecteur.

F. Taymans, S. I.

The Teaching of the Catholic Church. A Summary of Catholic Doctrine. Édité par G. D. Smith. London, Burns Oates & Washbourne, 1948, 2 vols. 23 × 15 cm., xiv-658 et xiv-718 p. Prix : deux vols. 50 sh.

Les chapitres de ces deux volumes, écrits par les meilleurs théologiens catholiques anglais, furent d'abord publiés séparément sous forme de brochures. Réunis et édités par un de ceux qui les élaborèrent, la chanoine George D. Smith, ils constituent une somme excellente de la doctrine de l'Eglise. On y trouvera un exposé substantiel bien informé et admirablement rédigé, des croyances catholiques, exposé qui se maintient au-dessus de toute préoccupation polémique et de tout esprit de système sans que les principales opinions théologiques y soient pour autant ignorées. Puisse ce bel ouvrage rencontrer en Grande-Bretagne et ailleurs la plus large diffusion. J. Gonsette, S. I.

M. F. Sciacca. — *La Chiesa e la civiltà moderna.* Coll. « Problemi e Opinioni ». Brescia, Morcelliana, 1948, 19 × 13 cm., 166 p. Prix : 350 lires.

La maison « Morcelliana » nous présente un recueil de différents articles du philosophe chrétien italien, M. F. Sciacca. Les sujets sont assez disparates, mais se groupent facilement à cause de leur contenu religieux autour du problème de l'Eglise et de sa situation devant le monde moderne. Ces articles ne manquent certes pas de profondeur, et illustrent en tout cas différents courants d'opinion qui s'affrontent dans l'antique péninsule. P. Fransen.

A. Valensin. — *Autour de ma foi.* Dialogues avec moi-même. Paris, Aubier, 1948, 12 × 19 cm., 128 p.

Quoi qu'il dise dans sa préface, l'auteur entend bien que « ses » raisons de croire trouvent un accueil favorable chez autrui : pour ceux qu'il vise de préférence, les esprits rompus aux disciplines scientifiques, ce petit livre a le grand mérite d'insister à bon droit sur la nécessité des valeurs morales et le primat de la volonté aimante dans la genèse et la vie de notre foi. Il nous paraît cependant que cette méthode d'aphorismes, avec laquelle on cherche à en imposer, de nos jours, à l'incroyant cartésien, ne réussit guère qu'à remplacer les discussions franches et stériles par un soliloque sentencieux qui laisse nos adversaires sur leur faim. Sans doute, les réflexions originales, d'un tour très personnel, ne manquent pas ici ; on regrette pourtant que l'auteur ait cru bon d'y joindre les schémas de cours d'un professeur, accessibles aux seuls initiés ou des formules-clichés trop hermétiques dans leur concision pour servir de « Sésame » aux problèmes les plus ardus de la théodicée comme celui de la Prescience divine. Malgré ces légères lacunes, ce petit livre, écrit par un spécialiste, est de nature à éveiller la réflexion du croyant et à écarter plus d'un préjugé chez les « hommes de peu de foi et qui pensent ». G. Dejaifve, S. I.

M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R. L. Bruckberger, O.P. — *Dialogue théologique.* Saint-Maximin (Var), Les Arcades, 1947, 18 × 12 cm., 152 p.

Le sous-titre indique nettement le but et la portée de cet opuscule : Pièces du débat entre la « Revue Thomiste » d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard et von Balthasar, S. J., d'autre part. Après une Introduction, très sereine, du P. Bruckberger, O.P., on a imprimé l'article du P. Labourdette, O.P. « *La théologie et ses sources* » (*Revue Thomiste,* 1946, p. 353-371) ; la réponse qu'y donnèrent les « *Recherches de science religieuse* », 1946, p. 385-401) et la réponse à cette réponse par les PP. Labourdette et Nicolas, O.P. Il est sûr qu'avant de conclure le lecteur devra recourir aux ouvrages critiqués et non pas se contenter des quelques extraits qu'on en donne. Mais quel que soit son jugement sur le fond du débat il ne pourra blâmer le P. Labourdette et ses collègues d'avoir redit que la théologie scolastique et en particulier celle de saint Thomas gardaient une valeur absolue et donc bien actuelle. Il y a beaucoup d'illusion éphémère dans le désir d'être à la page ; et nous avouons préférer à toutes les modes du jour la métaphysique éternelle et la théologie de saint Thomas qui, hardiment, l'utilise.

Pierre Charles, S. I.

* U. Simon. — *Theology of Crisis.* Londres, S.P.C.K., 1948, 22 × 14 cm., 244 p. Prix : 15 sh.

La crise dont il est question tout au long de l'ouvrage n'est malheureusement définie nulle part. L'auteur suppose que tout le monde sait qu'il s'agit de crise au sens barthien du mot et que ce sens est suffisamment clair. Deux suppositions fort optimistes. Après avoir recherché des vestiges de crise congénitale dans les mathématiques, la biologie, etc., on nous esquisse de façon un peu bizarre l'histoire de la théologie, toujours en fonction de la « crise » et on nous résume en quelques pages la doctrine de Barth, en l'approuvant avec de petites réserves. L'auteur ne connaît saint Thomas, dont il parle

d'ailleurs avec dignité, que par Gilson, Sertillanges et Maritain. Pour synthétiser le moyen âge, il n'est pas très indiqué de recourir à Cammaerts (151). Clément d'Alexandrie n'est pas un martyr (107). Le latin des citations laisse un peu rêveur : « quem dii odiuntur primus dementant » ! (181). Enfin l'Eglise dont on parle n'est que celle d'Occident. Il semble que l'Orient chrétien ait disparu avec saint Augustin. C'est là une grosse lacune. Dans cet Occident on nous dit que « le semi-pélagianisme a dominé jusqu'à la Réforme » (107) depuis le V^e^ siècle. Personne ne s'en est jamais douté, et l'auteur serait bien embarrassé de donner un sens à cette étrange affirmation.

Pierre Charles, S. I.

K. Thieme. — *Gott und die Geschichte.* Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik. Fribourg e.Br., Herder, 1948, 18 × 11 cm., 340 p. Prix : 9 Mk.

Converti au catholicisme en 1934 (cfr *Stimmen der Zeit*, t. 128, p. 425), M. Karl Thieme est bien connu dans les pays de langue allemande. De sa résidence de Bâle, il suit de près les questions qui se posent à l'Allemagne d'après guerre (*Das Schiksal der Deutschen*, 1945. — *Wiederaufbau des deutschen Bildungswesens*, 1946), mais en envisageant le temps présent à la lumière de l'histoire chrétienne de l'Occident (*Geschichte der christlich-abendländischen Völkerfamilie*, t. I, 1947) et des enseignements de la Bible (*Jeremias, Vaterlandsverräter oder Friedensapostel ?*, 1947). Editeur de la *Laien-Bibel* de Herder, théologien et philosophe, M. Thieme se réclame volontiers du thomisme, mais d'un thomisme ouvert, hardi, accueillant aux problèmes que posent la psychologie, la philosophie de l'histoire et le souci de promouvoir un humanisme chrétien. Le présent ouvrage est un recueil d'articles. On y trouvera plusieurs études d'intérêt général, par exemple sur la rencontre entre l'Orient et l'Occident, sur Leibniz et l'unité du monde chrétien, mais aussi des essais proprement dogmatiques, en particulier sur le problème des rapports entre la prédestination et la liberté humaine. M. Thieme, qui cite quelques lignes suggestives de J. Maritain (p. 132) et veut bien renvoyer dans les pages de garde à l'étude que nous avons publiée ici même (mai 1947), insiste justement sur la volonté salvifique universelle. Autant qu'il est en lui, Dieu veut le salut de tous les hommes, le concept de prédestination n'implique pas de soi celui de réprobation, sinon en ce sens que la créature raisonnable peut se dérober aux avances de l'amour divin et possède de ce fait une initiative absolue dans le domaine du mal. *Perditio ex te Israel* (*Os.*, 13, 9). La prédestination divine connaît cependant des degrés dans la distribution des dons divins. Dieu donne à l'un cinq talents, à l'autre deux, au troisième un seul, mais chacun reste libre et peut mortifier le germe vivant fait pour se développer sous l'emprise de la grâce.

Henri Rondet, S. I.

P. Sträter. — *Katholische Marienkunde.* Paderborn, Schöningh, 1947, 24 × 16 cm. Prix : 10 marks le vol. Tome I : *Maria in der Offenbarung*, 376 p. Tome II : *Maria in der Glaubenswissenschaft*, 360 p.

L'avant-propos de ce monumental ouvrage (dont le troisième volume reste à paraître) date du 2 février 1941 ; la guerre en a retardé la publication : ceci explique qu'il ne soit pas tenu compte d'importants travaux (p. ex. concernant l'Assomption) parus ces dernières années. C'est une véritable Somme Mariale que le P. Sträter a réalisée avec un groupe imposant de collaborateurs d'une compétence reconnue.

Le premier volume : « Marie dans la Révélation », nous présente les sources de la Mariologie : l'Ecriture Sainte (A. Bea, S. J., pour l'Ancien Testament, A. Merk, S. J., pour le Nouveau), la patristique (I. Ortiz de Urbina, S. J., pour la partie orientale, H. Rahner, S. J., pour la latine), la liturgie (H. Engberding, O.S.B., pour l'Orient, Ph. Oppenheim, O.S.B., pour l'Occident). La suite de la Tradition au moyen âge et à l'époque moderne est traitée respecti-

vement par M. Müller, O.F.M., et par E. Böminghaus, S. J. — Le second volume : « Marie dans la théologie », nous fait parcourir toute la dogmatique mariale. On commence comme de droit par la maternité divine, jointe à la virginité perpétuelle ; cet important sujet est traité, dans l'esprit de Scheeben, par l'Abbé C. Feckes, auquel nous devons également le chapitre concernant la grâce de la sainte Vierge, depuis son Immaculée Conception jusqu'à sa glorieuse Assomption, où nous nous faisons un plaisir de relever les judicieuses remarques sur la mort de Marie (p. 166 s.). Vient ensuite, dans la seconde moitié de ce volume : Marie, Mère des chrétiens (J. Beumer, S. J.), Médiatrice de toutes les grâces (A. Stolz, O.S.B.), Coopératrice du sacrifice rédempteur (P. Sträter, S. J.) et Reine (id.). Le troisième volume, sous presse, sera consacré à la dévotion mariale.

On ne peut que féliciter le P. Sträter de s'être chargé d'une si difficile entreprise et de l'avoir menée à bonne fin, comme en témoignent ces deux superbes volumes. Le plan d'ensemble est à la fois extrêmement lucide et parfaitement exhaustif. Il créait certes le danger de tomber dans de nombreuses redites : comment établir, dans le second volume, les divers points de doctrine, sans faire appel aux textes scripturaires, patristiques et liturgiques, qui figurent au premier ? Ces inévitables redites ont été réduites au minimum et ne deviennent jamais fastidieuses. On se serait cependant attendu à plus d'uniformité dans la présentation des articles : notes tantôt insérées dans le texte même, tantôt rejetées à la fin ; bibliographie parfois très réduite, parfois même totalement absente. Le second volume seul est accompagné d'une table de personnes et de choses. On pourrait encore relever un certain nombre d'erreurs ou d'oublis, comme p. ex. de ne pas mentionner Drewniak à propos de *Gen.*, 3, 15 (I, 24), d'attribuer encore à S. Jean Damascène les leçons du deuxième Nocturne du quatrième jour de l'octave de l'Assomption (I, 246), etc. Mais ces légères taches n'enlèvent rien à la valeur durable de cet ouvrage, qui marque une étape en Mariologie. Espérons qu'il sera lu, non seulement par les théologiens, mais, comme le souhaite le P. Sträter, par un grand nombre de laïcs cultivés, qui s'intéressent aux sciences religieuses.

E. Druwé, S. I.

P. F. Ceuppens, O.P. — *Theologia biblica.* T. IV : *De mariologia biblica.* Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., XII-266 p.

L'éminent professeur du Collège Angélique, qui nous a déjà donné la théologie biblique afférente aux traités *De Deo uno et trino* et *De Incarnatione*, procède ici avec la même méthode à l'égard de la Mariologie. Une première partie fait l'exégèse minutieuse des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, où il est (ou pourrait être) question de la Sainte Vierge ; une seconde partie découvre les fondements scripturaires des questions de la Somme de S. Thomas se rapportant à Marie (3ª, qq. 27-35). L'étude de *Gen.* 3, 15 aboutit à cette conclusion, qu'il n'y est question de Marie ni au sens littéral, ni au sens typique (p. 23). En revanche, l'auteur estime que la virginité de Marie, aussi bien *dans* qu'*avant* l'enfantement est annoncée par Is., 7, 14 au sens littéral (p. 38). On regrettera que l'auteur ne traite pas ex professo du chapitre 12 de l'Apocalypse. E. Druwé, S. I.

A. v. d. Weyden, O.E.S.A. — *De Doodsangst van Jezus in Gethsemani.* Amsterdam, H.-J. Paris, 1947, 24 × 16 cm., XII-132 p. Prix : 4,50 florins.

Dans cette étude sur l'agonie de Jésus, l'auteur fait d'abord un commentaire détaillé des textes évangéliques, après avoir établi l'authenticité de Lc, XXII, 43-44. Dans une deuxième partie (p. 45-87) il examine soigneusement l'interprétation patristique de ces passages. Il était réservé à la scolastique de pousser plus avant les vues présentées par les Pères, et même d'aborder une question, qu'ils ne s'étaient pas posée : la compossibilité, dans le Christ, de la détresse intérieure avec la vision béatifique. L'auteur montre très bien comment la

théologie de saint Thomas ramasse toutes les données antérieures en une synthèse de tout point satisfaisante. Les théologiens auront tout profit à lire ce travail solide et fouillé. E. Druwé, S. I.

J. DE GHELLINCK, S. J. — *Les exercices pratiques du « Séminaire » en théologie.* 4e édition. Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 19 × 12 cm., XIV-230 p.

A la 3e édition de 1945 (cfr N.R.Th., 1947, p. 191) succède très vite la quatrième de 1948. L'ouvrage se manifeste de plus en plus comme le conseiller indispensable de ceux qui ont à diriger un « séminaire » en théologie comme de tous ceux qui doivent y participer. C'est qu'il condense l'expérience de toute la vie d'un maître qui a toujours compris grandement et aimé profondément sa tâche d'enseignement et les élèves qui lui étaient confiés. J. L.

THEOLOGIE MORALE

Chasteté et mariage

D. VON HILDEBRAND. — *Pureté et virginité.* Trad. française de J. Schneuwly et L. Barbey. Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 60 frs belges.

Un livre magistral, le meilleur que nous connaissions sur l'« essence » de la pureté et de la virginité. Doué d'une exceptionnelle faculté de pénétration, l'auteur soumet à une rigoureuse analyse les vertus chrétiennes de pureté et de virginité, pour mettre en lumière ce qui les constitue positivement et en fait la valeur. On ne trouvera donc pas en ces pages des conseils de pédagogie ou des solutions de casuistique, mais la réponse aux questions que tant d'âmes se sont posées : Qu'est-ce que la pureté, — la pureté dans le mariage, — la pureté du prêtre et du religieux, — l'état de virginité chrétienne ? — La lecture de l'ouvrage de von Hildebrand réclame effort et réflexion, mais qui les fournira, en sera largement récompensé par l'intelligence intime, l'estime et l'amour qu'il y aura acquis de la pureté et de la virginité chrétiennes. A recommander vivement. J. Delcuve, S. I.

S. DE LESTAPIS. — *Amour et institution familiale.* Paris, Spes, 1948, 22 × 14 cm., 298 p. Prix : 300 frs franç.

Une remarquable analyse « réflexive » de l'amour humain. Au départ, l'hypothèse la plus convenable à la nature humaine : celle « d'une exigence interne de l'amour à un dépassement continuel de soi-même » (p. 38). L'amour, en effet, ne dit jamais « C'est assez ». Il est de sa nature avide et insatisfait. — Le déroulement de cette exigence interne fait découvrir et justifie progressivement les grandes thèses de la doctrine et de l'institution chrétiennes du mariage. Pour être fidèle à ce qu'il est réellement, le véritable amour doit être humain et non seulement sexuel, un, indissoluble, sacré, hiérarchisé, créateur, c'est-à-dire ouvert à l'amour familial et à un amour familial non replié sur lui-même, mais tourné vers l'amour de la cité. Il doit être enfin une communauté éternelle, dont on comprend que le Christ ait fait un sacrement. Qui lira ces pages, redécouvrira de l'intérieur la grandeur de l'amour conjugal chrétien, la vérité et la bonté de la doctrine et de l'institution catholiques du mariage. J. Delcuve, S. I.

C. SERVIES. — *La chair et la grâce. Ogino, problème conjugal.* Paris, Spes, 1948, 19 × 12 cm., 75 p. Prix : 75 frs franç.

De douloureuses préoccupations assiègent souvent les jeunes ménages soucieux de maintenir les conditions d'une vie humaine totale, tout en respectant

les lois du mariage chrétien. Ecrit par une mère de famille qui eut six enfants en moins de douze ans, ce livre voudrait apporter la réponse de la vérité, de la pureté, et de l'espérance aux foyers éprouvés et surchargés. A notre avis, il y réussit admirablement. Il apprend aux jeunes époux comment ils peuvent, dans la rectitude, user des périodes d'agenèse pour approfondir et purifier leur amour. Descendant dans le détail, il leur indique à quelles conditions la vie commune leur facilitera la chasteté conjugale. Il leur révèle enfin comment tout faire concourir — joies et épreuves — à leur progrès dans la foi, l'amour et la pureté. Ouvrage excellent qu'on ne saurait trop recommander. J. Delcuve, S. I.

M. Csaba. — *La vie en fleur.* 3e partie : *Ce qu'une femme du XXe siècle doit savoir.* 4e partie : *Ce qu'une jeune mère du XXe siècle doit savoir.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 1948, 19 × 12 cm., 174 et 186 p.

En ces deux ouvrages, avec un tact exquis, mais avec franchise et netteté, Marguerite Csaba met au service de la jeune femme et de la jeune mère, sa science et son expérience de docteur en médecine. Elle fait œuvre de lumière et d'amour vrai. — Elle éclaire la jeune femme sur les merveilles qui se passent dans le corps de la maman depuis l'instant de la conception jusqu'à celui de l'enfantement. Elle répond autant que possible aux questions que se pose la jeune femme, aux objections qu'elle entend formuler autour d'elle : garçon ou fille ? — Rôle de l'hérédité ? — Accueil ou refus de l'enfant ? — Elle lui dévoile la splendeur de la maternité et l'incite à s'y préparer de son mieux physiquement, intellectuellement, moralement. Avec la jeune mère, Marguerite Csaba aborde les différents problèmes que soulève l'éducation : Quand commence-t-elle ? — Comment doit-elle se poursuivre aux différents étages de la croissance de l'enfant ? — Comment discerner sa vocation, et s'y préparer ? — Les réponses à ces questions, Marguerite Csaba les demande à sa science, mais aussi à sa foi. Constamment, elle parle en docteur et en croyante. Livres à recommander aux jeunes femmes et aux jeunes mamans. J. Delcuve, S. I.

C. Combaluzier. — *Science biologique et morale sexuelle.* Paris, Spes, 1948, 19 × 12 cm., 280 p. Prix : 250 frs franç.

L'intérêt de ce livre est double. D'abord, c'est en faveur de la doctrine et de la morale de l'Eglise un émouvant témoignage de laïc chrétien que sa formation scientifique (l'auteur est docteur ès sciences) rend particulièrement compétent. Ensuite, il constitue une nette réaction contre la tendance de certains catholiques qui exaltent dans l'amour ses réalités charnelles et veulent y voir le sommet de la perfection des époux, la source principale, si pas unique, de leurs enrichissements. Sans nier l'importance considérable de l'harmonie des rapports sexuels pour la bonne entente du foyer, l'auteur estime avec raison qu'il y a plus et mieux dans l'amour : notre esprit et notre cœur ne nous ont pas été donnés d'abord pour la recherche des jouissances somatiques les plus raffinées, mais pour permettre entre époux un amour total. Les réalités charnelles lui donnent certes sa tonalité propre, non sa signification plénière.

Peut-être trouvera-t-on que l'auteur dépasse parfois la mesure dans la réaction. Ne rêve-t-il pas (p. 133) d'une époque où « l'acte d'amour ne pourrait plus être conçu autrement que générateur de vie, et ne serait accompli qu'à coup sûr » par suite des progrès de la science ? D'autres suggestions encore seront loin de rencontrer l'unanimité. Ainsi en sera-t-il de son projet de fêter en famille la puberté de la jeune fille (p. 207). Nous voyons mal d'ailleurs pourquoi l'auteur s'oppose à ce que l'on agisse de même envers le jeune homme (p. 208).

Par contre, les fortes pages qu'il consacre à l'initiation des enfants (surtout aux p. 223-232) et ses directives aux couples catholiques (p. 89) nous paraissent parmi les plus éclairantes de ce livre.

A notre grand regret, — car nous aurions voulu ne décerner à ce livre que les éloges qu'il mérite abondamment — nous devons relever un certain nombre d'imprécisions ou d'inexactitudes dans la présentation de la doctrine de l'Eglise. Passe encore que l'auteur ignore que le célibat n'est pas imposé aux prêtres catholiques de rite oriental (p. 35) ; qu'il croie que le vœu de chasteté ne puisse être émis avant 21 ans (ibid.) ; qu'il oublie plusieurs empêchements de mariage, dont le vœu solennel des religieux (il ne connaît que celui des religieuses p. 191) ; qu'il réduise les engagements exigés du conjoint non catholique à l'éducation catholique des enfants et au respect de la morale du mariage (p. 195) ; qu'il nous révèle que l'Eglise n'admet « au sacerdoce que les hommes aptes au mariage... aptes à la reproduction » (p. 36) ; qu'il ait cette phrase pour le moins équivoque, que le contexte n'éclaire pas assez : « S'il n'y a pas de curé partout, chaque commune a son maire », où plus d'un serait tenté de voir une suppléance du mariage religieux par le mariage civil (p. 193). Mais l'on s'étonne de voir restreindre la matière de la faute grave au fait de se procurer l'orgasme ou de s'exposer au péril certain de l'atteindre (p. 22). De même nous souhaitons que l'auteur, contrairement à ce qu'il semble affirmer à la p. 262, marque nettement qu'il n'est aucune « hauteur » à partir de laquelle « la différence de culte apparaît insignifiante, surtout entre les églises chrétiennes », car la religion n'est pas seulement « un intime contact avec Dieu, une aspiration profonde à devenir meilleur », etc..., elle est l'amour et l'imitation de Celui qui est de façon indivisible la Voie, la *Vérité* et la Vie.

L. Renwart, S. I.

* A. C. Kinsey, W. B. Pomeroy, C. E. Martin. — *Sexual Behavior in the Human Male.* Philadelphie, W. B. Saunders C., 1948, 24 × 17 cm., xvi-804 p. Prix : 6.50 $.

Cet important volume se présente d'une manière qui fait honneur à ses auteurs et à ses éditeurs : ses 800 pages d'une typographie impeccable, ses 162 tables et 173 graphiques, sa vingtaine de pages de bibliographie, des index judicieux, font que l'on parcourt ce volume avec un plaisir nuancé de profond respect : plaisir devant l'agréable présentation d'une telle abondance d'érudition ; respect pour le laborieux et patient travail dont ces pages livrent le résultat.

Hélas nos éloges doivent en rester là, et il nous faut maintenant dénoncer ce livre comme un monument de pseudo-science. La statistique n'est pas notre fort, aussi nous bornerons-nous à signaler que cet aspect du travail a été l'objet de sévères critiques de Lewis M. Terman, le psychologue américain bien connu. Ce qui saute aux yeux toutefois, c'est combien certaines catégories sont mal représentées : ainsi, sur les 5.300 cas retenus, les tables ne signalent pas un seul catholique marié, et environ 350 catholiques « fervents ». Or les catholiques représentent à eux seuls le 1/6 de la population des E.-U. et en constituent le groupe religieux le plus important.

Mais il est plus grave reproche. Par souci d'objectivité « scientifique », les auteurs ont délibérément voulu s'approcher des faits avec un esprit libre de tout « préjugé » moral ou philosophique. Néanmoins, ils ne se font pas faute de porter des jugements de valeur sur les comportements examinés, sans avoir même l'air de se douter que ceux-ci sont tous commandés par le plus injustifiable des préjugés : l'homme est un animal, perfectionné sans doute, mais il n'est que cela. Avec une pareille erreur à sa base, on devine ce que peut valoir l'édifice. Aussi nous trouvons-nous non devant l'étude de la sexualité humaine, mais devant celle du comportement sexuel de l'« animal humain » mâle (p. 8). Si l'on veut se faire une idée du nivellement par en-bas qui en résulte, il suffit de considérer leur notion de « total outlet » (émission totale) : elle est la somme d'actes étrangers à toute moralité (les pollutions nocturnes), d'actes moraux (les rapports conjugaux) et de toutes les formes d'actes réprouvés par la morale. Faut-il par ailleurs signaler à quelles aberrations, à quel dévergondage peut conduire une morale qui va puiser ses normes dans la statistique ? Sans la bâtir ex professo, les auteurs en jettent néanmoins les fondements dans les conclusions de plus d'un chapitre.

Nous n'étonnerons donc personne en affirmant que, malgré leur discrétion évidente et leurs intentions dont rien ne nous permet de mettre en doute la droiture, les auteurs de ce livre sont en fait de dangereux professeurs d'immoralité. Le péril est d'autant plus grand que le lecteur moyen — et ce livre est lancé dans le grand public — écrasé par cette érudition et l'appareil scientifique qui l'entoure, se sent prêt à admettre les yeux fermés toutes les conclusions de l'ouvrage.

Terminons par l'expression d'un regret : il est dommage que cet énorme et consciencieux travail n'ait pas été accompli par des savants catholiques. Pareille œuvre d'une utilité évidente aurait entre autres montré à tous que l'Église ne craint pas la pleine lumière ; ce qu'elle redoute, ce sont les demi-vérités, source d'erreur pour le plus grand nombre. L. Renwart, S. I.

Cercle Thomas More de Charleroi. — *Le Divorce légal et la Conscience*. Louvain, Soc. d'Études morales, sociales et juridiques ; Bruxelles, Larcier, 1948, 19 × 12 cm., 88 p. Prix : 40 frs.

Cette importante brochure, présentée à titre posthume par Maître Léonce Mayence, la regrettée victime des Rexistes de Courcelles, émane du Cercle de magistrats, avocats et notaires dont il était le président. Après une introduction qui juge le divorce du double point de vue de la loi chrétienne et du droit naturel, un premier chapitre expose les principes de la morale catholique sur la loi civile du divorce : son caractère intrinsèquement mauvais, son usage ou son application, qui ne sont pas nécessairement et toujours illicites, par les époux, les avocats, spécialement ceux qui sont désignés d'office par le bureau des consultations gratuites, les juges, avoués, notaires, huissiers, tous ceux dont la coopération plus ou moins proche et efficace intervient dans les causes de divorce. Les chapitres suivants analysent en détail les aspects juridiques des diverses procédures : séparation de corps et biens, divorce par consentement mutuel, demande reconventionnelle, divorce civil suivi d'un remariage en vue de modifier le régime matrimonial. Le but de cet examen est principalement de rechercher dans quelle mesure les effets civils de la séparation, tels qu'ils ont été déterminés par la loi du 20 mars 1927, peuvent être encore parfois assez insuffisants, eu égard à des intérêts très graves, pour autoriser, en Belgique, les époux, et conséquemment les avocats, juges, etc., à introduire, soutenir, mener au terme une procédure de divorce civil, à supposer d'ailleurs d'une part, qu'une telle action soit démontrée honnête quant aux intentions et aux diverses circonstances, d'autre part que soit demandée et obtenue la permission de l'Ordinaire diocésain, selon les règles fixées aux catholiques belges par les deux derniers Conciles de Malines. L'étude objective des cas qui se présentent conduit les auteurs à admettre qu'en effet il est des situations très graves, qui peuvent encore en Belgique rendre nécessaire l'action en divorce, moyennant toutes les réserves indiquées. Les prêtres, les magistrats, les avocats trouveront condensé en ce petit livre un enseignement complet, à la fois théorique et pratique, qu'ils découvriraient difficilement ailleurs, sur cette question, où le bien public est gravement engagé et où, dès le début d'une affaire, ils ont besoin d'être parfaitement éclairés sur les exigences de la conscience catholique. Un dernier chapitre indique les modifications souhaitées, pour rendre la législation civile plus conforme à la morale individuelle et sociale. E. Bergh, S. I.

Th. Keulemans, O.Carm. — *Het Echtscheidingsvraagstuk*. Carmel de Merkelbeek, 1948, 23 × 16 cm., 86 p.

Se basant sur une étude approfondie de la question et une large connaissance de la littérature, tant récente qu'historique, de son sujet, l'auteur nous donne un résumé fouillé de la problématique du divorce. Il l'a fait sans doute parce que, parmi les innombrables inepties qui, suivant le témoignage de Chesterton, courent le monde au sujet du mariage, celles qui se rapportent au divorce occupent une place d'honneur. L'ouvrage expose d'abord l'attitude prise devant ce problème au cours de l'histoire par les principales tendances

religieuses et philosophiques. Ensuite il cite à la barre la raison humaine, l'évangile, l'Eglise, la théologie et le droit canon. Il termine par une série de directives pour les avocats catholiques. En annexe il ajoute 21 tableaux statistiques, qui montrent avec une éloquence plus parlante encore que son texte, les progrès réalisés de nos jours dans tous les pays par ce chancre social et comment il va de pair avec la déchristianisation des masses et la restriction des naissances. Roger Mols, S. I.

PEDAGOGIE

J. Viollet. — *Petit traité d'éducation.* Coll. Le classique des parents. Paris, Edit. familiales de France, 1947, 23 × 14 cm., 246 p. Prix : 210 frs franç.

Un livre qui porte son titre. Ecrit par un auteur de grande valeur, il constitue une petite somme de l'éducation d'exceptionnelle valeur. Trois parties : Les principes, la formation des facultés, la formation de la personnalité. — I. Les principes. L'auteur y établit la définition de l'éducation, met en lumière les responsabilités de l'éducateur, souligne l'immense importance du milieu familial, scolaire, social, pour la réussite de l'éducation. Enfin il examine les qualités que doit revêtir l'autorité des parents pour s'exercer au plus grand profit de l'enfant. — II. La formation des facultés. Toutes les facultés de l'enfant n'ont pas la même valeur ; il en est qui priment d'autres, par ex. la conscience morale. La véritable éducation devra respecter la hiérarchie des facultés, tout en assurant, au sein de cette hiérarchie, le développement harmonieux de toutes. — III. La formation de la personnalité. L'enfant est destiné à devenir un homme ; il évolue constamment, traverse des crises dont la plus importante est celle de la puberté. Les pages du Chanoine Viollet éclairent les éducateurs sur cette évolution et aident à la résoudre heureusement pour le plus grand bien de l'enfant. Un dernier chapitre est consacré au choix de la vocation. — Un livre que tous les parents et éducateurs devraient posséder... et connaître. J. Delcuve, S. I.

A. Fauville. — *Eléments de psychologie de l'enfant et de l'adolescent.* Coll. Etudes de psychologie pédagogique. Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1948, 22 × 14 cm., 172 p.

Ce résumé consciencieux des acquisitions de la psychologie étudie le facteur biologique (maturation), le facteur social (langage, intelligence), dans le développement de l'enfant et les transformations physiologiques de la puberté. Malgré l'affirmation que « la mesure en psychologie est difficile et n'atteint que des aspects secondaires » (p. 19), l'auteur s'est pratiquement limité aux recherches susceptibles d'expérimentation ou d'élaboration mathématique. On y trouvera résumées deux recherches de psychologie, faites à Louvain : émotions de colère dans les premiers mois — aptitude à manier les relations logiques à 2-3 ans. La première confirme la théorie cortico-diencéphalique de Dana et Cannon (p. 67) ; la seconde nuance certaines affirmations trop absolues de Piaget (p. 102).

Outre l'absence de toute indication bibliographique précise, on regrettera que le savant professeur de Louvain nous invite si souvent à partager, en dernier ressort, son scepticisme sur les résultats obtenus et n'anime pas davantage la masse considérable des travaux analysés par une pensée personnelle « orientée » et créatrice. Les rares vues synthétiques (p. 76) semblent s'inspirer d'un parallélisme psycho-physique assez vague. Mais on admirera l'aisance avec laquelle il caractérise les tendances scientifiques, résume leurs acquisitions, les oppose les unes aux autres et dégage finalement le minimum que le lecteur est invité à considérer comme certain. A. Godin, S. I.

E. De Greeff. — *Nos enfants et nous.* Coll. Cahiers de la Revue

Nouvelle. Tournai, Casterman, 1948, 13 × 20 cm., 250 p. Prix : 66 frs.

La deuxième édition de cet essai brillant et original sera bien accueillie par les éducateurs. Ils pourront y suivre le démontage minutieux des composantes psychologiques d'une éducation, sans perdre de vue la fondamentale simplicité de l'œuvre. Lorsqu'on pressent les écueils du genre et la masse de théories assimilées, réfutées ou dépassées, on admire l'auteur qui rend si simplement un tel service. Cette réédition est complétée par un chapitre nouveau sur « l'enfant de six à douze ans » ; il y est surtout fait état des recherches d'un pédagogue dont certaines conclusions sont fort critiquées aujourd'hui : J. Piaget ; les données objectives que l'auteur emprunte servent néanmoins le dessein du livre. Deux nouvelles études achèvent le volume : « l'adolescence, âge de l'inquiétude », analyse très riche du complexe d'infériorité, remis dans un ensemble humain dont l'avait écarté l'exclusivisme de Adler, et « l'adolescence, âge de la mort ». Cette dernière étude, écrite avec ferveur, n'est peut-être pas indiscutable. A la lumière de l'expérience chrétienne, il ne paraît pas admissible que la vie du religieux débute toujours par un « consentement primitif à la mort », ni que le fait de devenir « raisonnable, actif et tiède » découle toujours du rejet pratique de ce consentement ; d'autre part, l'option faite par le jeune homme n'oriente pas absolument sa destinée : il y a place pour des conversions radicales ; enfin, ce n'est pas l'homme seul qui agit dans la vie chrétienne et religieuse : la psychologie la plus réaliste doit faire sa part à l'action de Dieu. P. Delooz, S. I.

E. Planchard. — *La pédagogie scolaire contemporaine.* Tournai, Casterman, 1948, 26 × 17 cm., 368 p. Prix : 126 frs.

Peu avant la guerre, le succès avait accueilli l'ouvrage de P. A. Sorokin, qui parvenait à décrire et à juger « Les théories sociologiques contemporaines » en un volume. On nous présente aujourd'hui une synthèse toute semblable de « La pédagogie scolaire contemporaine ». Avant d'énumérer et d'apprécier les principaux systèmes modernes, l'auteur fixe les orientations générales guidant les théoriciens actuels de l'éducation et rendant compte de leurs divergences pratiques. Il indique ensuite les contributions apportées à la pédagogie scientifique par la biologie, la médecine, la sociologie et la psychologie expérimentale (spécialement par la méthode des tests). Son jugement y met discrètement en garde contre l'abus d'une science positive qui voudrait réduire l'éducation à une technique ; il invite par contre les pédagogues retardataires à bénéficier des progrès scientifiques déjà assurés. La troisième partie, où l'on passe en revue les réalisations actuelles, est sûrement la plus intéressante. Evidemment l'auteur ne cache pas qu'un tableau aussi vaste reste « forcément très superficiel » (p. 104). Il a néanmoins l'avantage de grouper des renseignements épars dans une foule de publications, auxquelles renvoie une abondante bibliographie, judicieusement déterminée et mise à jour jusqu'en 1946. Le meilleur service que ce livre rendra sera probablement de fournir des idées neuves à qui en manque et d'avertir ceux qui ont des « initiatives » personnelles, que la chose a été trouvée il y a trente ans et qu'ils pourraient avantageusement bénéficier de l'expérience de ceux qui l'ont élaborée. On regrette toutefois de ne pas trouver un mot sur l'éducation religieuse.
P. Delooz, S. I.

N. G. Van Doornik. — *Jeugd tussen God en chaos.* Onderzoek naar de Godsdienstige Problemen bij de studerende jeugd. La Haye, Nijhoff N.V., 1948, 25 × 16 cm., XII-320 p. Prix : broché : 6 florins, relié : 8 florins.

En 1939-40 l'auteur demanda à 726 jeunes gens et jeunes filles néerlandais âgés de 17 à 20 ans de lui faire connaître les problèmes qui les préoccupaient le plus. Il leur suggéra, sans les détailler, l'existence de problèmes 1° religieux, 2° moraux, 3° artistiques, 4° sentimentaux, 5° politiques et sociaux,

6° scientifiques, 7° pratiques (avenir, vocation, etc.). La moitié des sujets (47 %) exposèrent des problèmes religieux. En 1947-48 l'auteur renouvela son expérience sur 301 sujets et obtint à peu près les mêmes résultats. Il décida donc de borner son étude aux réponses d'ordre religieux et nous en donne le dépouillement dans ce livre. Il contient trois parties : 1° l'attitude de la jeunesse à l'égard de l'existence de Dieu (4,6 % professent l'athéisme, 12 % éprouvent des doutes) ; 2° l'attitude des sujets à l'égard de l'essence de Dieu (5 % semblent s'attacher à une forme de panthéisme) ; 3° leur attitude envers les églises. Il apparaîtrait, selon l'auteur, que les jeunes gens catholiques connaissent relativement peu d'inquiétude religieuse. Seulement 5 % parmi eux auraient des doutes. Mais par contre il faudrait constater parmi eux moins d'intérêt pour les problèmes religieux. C'est surtout chez la jeunesse non affiliée à une église que le déclin de la pensée religieuse se montre particulièrement effroyable. Beaucoup plus intéressantes que les données quantitatives, sont les nombreuses citations, admirablement commentées par l'auteur, et qui forment un ensemble du plus haut intérêt psychologique.

L'auteur voudra bien nous pardonner quelques critiques. Le pourcentage élevé obtenu pour les problèmes d'ordre religieux ne nous semble pas avoir nécessairement la portée qu'on serait à première vue enclin à lui attribuer. En effet, il faut tenir compte du fait que ce genre de problèmes figurait en tête de la liste et que le temps mis à la disposition des sujets se limitait le plus souvent à une heure. Or cet âge est par excellence l'âge des problèmes dans *tous* les domaines. Il n'est donc nullement surprenant que la moitié des sujets aient commencé par le haut de la liste ; ils l'auraient probablement parcourue en entier s'ils en avaient eu le temps... et l'envie. L'auteur eut donc dû établir des groupes équivalents en leur proposant chaque fois les problèmes dans un autre ordre. Nous reconnaissons toutefois que cette critique ne touche pas l'essentiel des résultats obtenus par l'auteur. Plus important est le fait que l'introduction, telle qu'elle fut conçue par l'auteur, invitait ses jeunes sujets à donner à certaines questions et rêveries l'allure de « problèmes ». Il ne faudrait pas exagérer, nous semble-t-il, l'importance réelle de certaines déclarations. Ajoutons enfin que la fréquence du doute chez les jeunes gens catholiques, établie par l'auteur, est largement inférieure au chiffre obtenu par d'autres auteurs dans d'autres pays et par nous-même en Belgique.

Quiconque s'intéresse à la jeunesse ne peut manquer de prendre connaissance de cette étude dont la qualité dépasse de loin celle de beaucoup de travaux similaires. On y trouvera réunies une foule de confidences que seuls quelques rares privilégiés ont le bonheur de recevoir. W. Smet, S. I.

J. Vlerick, J. De Venter. — *Zo is onze jeugd.* Proeve van levensechte jeugdpsychologie. Vol. V : *Heeft onze jeugd vertrouwen in vader en moeder ?* Anvers, Standaard Boekhandel, 1948, 20 × 14 cm., 98 p. Prix : broché : 47 frs, relié : 77 frs.

Ces auteurs nous ont rendu un grand service en entreprenant cette enquête qui, à première vue, semble indiscrète et dangereuse, mais qui fut menée d'une manière qui mérite approbation. Ils posèrent à 200 jeunes gens et jeunes filles de 17 à 22 ans les questions suivantes : 1° Aviez-vous autrefois pleine confiance en votre père et mère ? Si non pourquoi ? Si oui, pourquoi ? 2° Cette confiance s'est-elle maintenue, a-t-elle augmenté ou est-elle disparue ? Depuis quand votre attitude est-elle changée et pourquoi ? 3° De quelles questions n'avez-vous pas osé parler à vos parents ? Pourquoi pas ? A quel âge ces questions vous tourmentèrent-elles ? » Les données de l'enquête ont été rangées sous les titres suivants : La confiance est-elle entière, limitée, nulle ? Quels sont les facteurs qui la favorisèrent et quels sont ceux qui la firent disparaître ? Parmi les résultats, notons les suivants : un quart des sujets eut une entière confiance, un autre quart n'en eut aucune, le reste n'a eu qu'une confiance restreinte, ce qui signifie en règle générale qu'ils n'osèrent pas poser à leurs parents des questions d'ordre sexuel ou relatives à leurs problèmes personnels. Parmi les facteurs qui favorisent la confiance il faut signaler : la valeur morale des parents, mais surtout l'intérêt qu'ils portent spontanément aux sou-

cis et problèmes de leurs enfants, leur aptitude à les comprendre et enfin leur discrétion (surtout chez les jeunes filles). La cause principale de la diminution de la confiance fut, chez le plus grand nombre, la négligence apportée par les parents en matière d'initiation sexuelle. Le rôle important joué par cette matière dans les rapports entre parents et enfants est bien le fait le plus frappant mis en lumière par cette enquête. Avouons que, précisément à cause du grand intérêt du sujet, ce livre nous a quelque peu déçu. Les auteurs se sont contentés de mettre de l'ordre dans les témoignages. Il nous semble que le travail d'analyse et de discussion psychologique — le plus important ! — reste à faire. Espérons que les auteurs voudront bien nous présenter ultérieurement une étude approfondie de ce problème important et complexe.

W. Smet, S. I.

R. Cordier. — *Les classes nouvelles.* Centre d'études pédagogiques. Paris, Editions de l'épi, 1948, 19 × 12 cm., XII-192 p. Prix : 255 frs français.

C'est tout un système d'éducation et d'instruction que l'auteur décrit après en avoir fait une première expérience. Il voulait remédier aux lacunes du système traditionnel : la lecture de cet ouvrage en procurera certainement une critique objective et vigoureuse. Il reste à voir si la méthode préconisée est applicable vu les exigences auxquelles doit faire face la majeure partie de l'enseignement moyen actuel.

C. Dumortier, S. I.

R. Maistriaux. — *L'étude des caractères.* Bruxelles, Edit. de l'Action Familiale, 20 × 14 cm., 48 p. Prix : 20 frs.

En plus d'un condensé sommaire du Traité de René Le Senne sur la matière, cette brochure propose une nouvelle catégorie caractérologique à faire entrer en composition avec l'émotivité, l'activité et le retentissement des impressions. Il s'agit de l'« intelligence » considérée comme faculté large ou étroite d'analyse et de synthèse. Nous attendrons, avec M. Maistriaux, les résultats de son enquête statistique.

P. Delooz, S. I.

Médecine et Education. Principes directeurs, par le Groupe Lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques. Coll « Convergences ». Paris, Spes, (1947), 21 × 13 cm., 232 p. Prix : 150 frs franç.

Ce livre important composé par un groupe de médecins et de moralistes est la réédition, accrue de plusieurs chapitres, de l'ouvrage déjà paru, avant-guerre et analysé dans la N.R.Th. en 1935, p. 439.

P. R.

H. Pradel. *Du plaisant au sérieux.* Paris, Siloë, 1948, 19 × 12 cm., 166 p. Prix : 150 frs franç.

Monsieur le Chanoine Pradel n'est plus à faire connaître. Ses beaux livres l'ont révélé comme un éducateur de première valeur et un écrivain de talent. Parents et maîtres liront avec un vif intérêt cette série de petits conseils aux éducateurs. Cinq parties, aux titres attirants : Idée de l'homme, Formation de l'esprit, Education du cœur, Exercice de la volonté, Travail sur soi-même, divisent le volume. Un exemple termine chaque conseil : la leçon se retient ainsi plus aisément, l'idée touche le cœur, et a chance de mettre en branle la volonté. A recommander.

J. Delcuve, S. I.

G. Siegmund. — *Schlaf und Schlaf-Störung.* Dülmen i.West., Laumannsche Verlagbuchhandlung, 1948, 20 × 14 cm., 80 p.

Cette plaquette contient un ensemble de considérations d'ordre philosophique, physiologique, littéraire et historique sur l'essence et la valeur du sommeil et

les causes de l'insomnie. L'auteur considère celle-ci comme une manifestation typique de notre temps. Le sommeil de l'homme n'est pas un pur événement physiologique, mais un acte humain et différentes attitudes peuvent donc être prises envers lui. Il suit donc de là que toute insomnie est liée à la personnalité du sujet. Elle est un problème essentiellement spirituel et ne peut être résolu entièrement sans recours à des principes métaphysiques.

W. Smet, S. I.

VARIA

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. JACQUEMET. Fascicules 3-6 : *Arche d'Alliance-Célibat.* Paris, Letouzey, 1948-1949, 28 × 20 cm., I, col. 769-1528 ; II, col. 1-768. Prix de chaque fascicule : 450 frs franç.

Nous avons, en mai 1948 (p. 516-518) présenté à nos lecteurs cette nouvelle encyclopédie religieuse : quatre fascicules ont paru depuis lors (III-VI), du mot « Arche d'Alliance » au mot « Célibat ». Le premier des sept volumes s'est achevé avec le fascicule 4 (1528 colonnes). Comme nous l'avons dit alors, le dictionnaire est rédigé par une équipe de spécialistes, chacun d'entre eux s'étant réservé, semble-t-il, l'ensemble des rubriques se rapportant à sa branche particulière ; incontestablement, cette méthode aide à atteindre une information plus complète, mieux équilibrée en chaque secteur. On remarque par exemple avec quel soin le P. Brouillard a noté et réparti tous les mots qui demandaient un commentaire ou une synthèse de théologie morale. Théologie historique, histoire ecclésiastique, information religieuse ont, également dans le dictionnaire, une part très large, occupée généralement avec grande compétence. Est-ce déformation professionnelle chez l'auteur de ce compte rendu ? Il me semble que l'Ecriture Sainte n'a pas reçu toute la place qu'on aurait pu désirer lui voir tenir. Nous aurions, par exemple, attendu un article sur les 8 Béatitudes ; leur interprétation ; leur influence ; leur place dans la littérature, dans l'art ; les lignes consacrées à Bethléem et ses sanctuaires sont vraiment trop succinctes, alors que le livre des Pères Vincent et Abel offrait tant de matériaux utiles ; même déception aux mots « Benedictus », « Bethsaïde » (pas un mot sur la controverse des deux Bethsaïde, que n'importe quel lecteur aura l'occasion de rencontrer dans toute vie de Jésus), « Piscine de Bethsaïde (Bezatha) », « Calvaire » (24 lignes seulement !) et ainsi de suite. Cette concision contraste avec l'ampleur de tant d'articles d'histoire ecclésiastique (1) ; il y a peut-être ici un progrès à réaliser dans l'organisation générale du dictionnaire.

Cette critique particulière ne voudrait diminuer en rien la haute estime que mérite cette encyclopédie religieuse. Enorme est la somme de renseignements qu'elle contient en hagiographie, biographie ecclésiastique, histoire de l'Eglise, théologie morale, etc. La bibliographie succincte, jointe à beaucoup d'articles est aussi d'une grande utilité. Nous aurons l'occasion de revenir, dans des comptes rendus ultérieurs, sur les divers aspects de ce très utile instrument de travail.

J. Levie, S. I.

Schweizer Lexikon. Tome VII : *Strasse-ZZ.* Zurich, Encyclios-Verlag, 1948, 25 × 18 cm., XII p. - 1696 colonnes.

Septième et dernier volume du Schweizer Lexikon. Ce dictionnaire, maintenant achevé, fait le plus grand honneur à son pays d'origine. On n'est pas seulement frappé par la remarquable exécution typographique : papier, impression, gravures dans le texte, planches hors texte. Le contenu est partout à la hauteur de la présentation matérielle. Il a fallu une direction extrêmement vigilante pour obtenir de tous les collaborateurs cette concision dans l'expres-

(1) Dans le domaine de l'information religieuse, n'eût-il pas fallu, à côté de la notice sur Beauraing, faire aussi place à une notice sur Banneux ?

sion qui est un des grands mérites de l'œuvre : maximum d'information dans le minimum d'espace. Cette « densité » de chaque article, s'alliant à l'objectivité parfaite et à la compétence avertie, se manifeste aussi bien dans les articles concernant les sciences physiques et naturelles et leurs applications techniques (p. ex. articles Strasse, Tunnel, Vögel, Wolken, Wohnbau) que dans ceux qui touchent à la philosophie ou à la religion (articles Taufe, Theologie, Thomas von Aquin) ou dans les exposés d'actualité sociale, politique, nationale (Südafrika, Syrien, Türkei, Vereinigte Staaten von Amerika). On s'arrêtera particulièrement dans ce VII[e] volume aux deux plus longs articles : Weltkrieg (erster) 1914-1918 (18 colonnes) et Weltkrieg (zweiter) 1939-1945 (44 colonnes) avec nombreuses cartes et plans. J. Levie, S. I.

Guide de la France chrétienne et missionnaire 1948. Publié sous la direction de P. Lesourd. Paris, Centre catholique international de documentation et statistique, 1948, 24 × 16 cm., 1850 p. Prix : 1500 frs franç.

La *Nouvelle Revue Théologique* a analysé en 1936, p. 111 et en 1938, p. 378 l'*Annuaire général catholique*, édité par la maison Lethielleux : le but de cet ouvrage très utile était d'offrir un moyen de consultation rapide sur les œuvres françaises catholiques et sur tout le clergé français, diocésain ou religieux (nom, adresse, âge, etc.). Le *Guide de la France chrétienne et missionnaire* est conçu assez différemment ; les études synthétiques sur les divers aspects de la vie chrétienne en France alternent avec la présentation d'une documentation succincte sur chacun de ces aspects ; aussi bien la répartition des matières dans le volume que l'absence totale d'index des divers sujets montrent que le *Guide* veut être étudié attentivement plutôt que consulté rapidement. Peut-être l'accord entre le but théorique et le but pratique n'est-il pas encore bien réalisé ; les lecteurs ne se serviront utilement du volume qu'après s'être orientés, avec un peu de peine, à travers son contenu et avoir noté au passage toutes les richesses qu'il contient. Quatre grandes parties : I. Guide liturgique, canonique et juridique (p. 35-106), où sont groupés des renseignements ecclésiastiques assez différents, où l'explication des couleurs liturgiques des ornements précède l'indication des formules de politesse à employer dans les lettres à adresser à la hiérarchie avec, à la page suivante, le tableau des fêtes mobiles... Il y a, dans cette partie, des indications très utiles, pourvu qu'on ait pris soin de les repérer exactement pour les retrouver au moment voulu. — II. Le Vatican (liste officielle des papes depuis S. Pierre, collège des cardinaux, administration de l'Eglise universelle, etc.) : p. 107-148. — III. La partie essentielle du volume est : *La France chrétienne*, ouverte par un premier chapitre où l'on sera heureux de lire des documents ou études de haute importance comme diverses récentes « Déclarations de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France » ou la lettre du Cardinal Suhard « Essor ou déclin de l'Eglise », ou un remarquable exposé de M. Gabriel Le Bras sur la pratique religieuse en France. Viennent ensuite : ch. II : la hiérarchie catholique en France ; ch. III (p. 229-438) : vocations sacerdotales, séminaires, denier du culte (très étendu avec des études particulièrement documentées sur le mouvement des vocations par diocèses, sur le problème des séminaires en même temps qu'avec les adresses de tous les grands et petits séminaires de France) ; ch. IV : Répertoire alphabétique des diocèses et paroisses de France (p. 439-822) ; ch. V : Enseignement libre (p. 823-1128)... ; ch. XII : Congrégations religieuses (p. 1321-1586) ; ch. XIII : L'Action catholique, etc. — Une quatrième partie (p. 1629-1822)est consacrée aux missionnaires français ; l'Annexe I, p. 1747-1806, à la Belgique et au Congo belge (malheureusement fort incomplet, omettant par exemple presque tous les collèges dirigés par des religieux). — Cette analyse détaillée montrera assez la richesse de la documentation ici rassemblée. J. Levie, S. I.

A. Esdaile. — *The British Museum Library*. A short history and Survey. Londres, Allen & Unwin, 1948, 20 × 14 cm., 388 p. Prix : 15 sh.

Clair, précis, bourré de renseignements, occasionnellement émaillé de remarques générales pleines de bon sens, ce petit livre, destiné au public lettré par un spécialiste, est un de ces modèles de manuels dont le génie anglais a le secret. Sa place dans les recensions de cette revue se justifie par les services qu'il peut rendre aux théologiens, soit dans sa partie historique sur les vicissitudes du *British Museum*, soit dans sa partie descriptive sur le contenu des collections d'imprimés et de manuscrits. Pour les bibliothécaires soucieux de s'instruire, comme en ont fréquemment les séminaires diocésains et les scolasticats des Ordres religieux, ce sera une jouissance en même temps qu'une leçon pleine de charme d'apprendre comment se développe une grande institution et comment ses progrès font monter le niveau de la culture. A partir de sa fondation officielle par la charte de 1753, l'auteur nous fait assister à tout le développement de la bibliothèque, à la formation de ses divers fonds, à la série de ses grands bibliothécaires, au développement de son organisation, de son fonctionnement, de ses catalogues, de ses constructions, devenues grandioses, et de son état-major justement réputé pour sa compétence et sa courtoisie. Les noms de Panizzi (1851-1866), initiateur, combattif mais génial, de Maunde Thompson (1888-1909), un maître en paléographie, de Frédéric Kenyon (1909-1930), papyrologue distingué, marquent des périodes qui n'ont pas connu les hésitations ni les faux pas d'autres années. La section relative aux collections, surtout celles des manuscrits et des imprimés, sera d'une lecture aussi agréable qu'instructive, car elle nous replace dans un pays de connaissances. Les biblistes, les patrologues, les historiens de l'Eglise et de la littérature religieuse, médiévale ou orientale, de tous les pays, verront passer sous leurs yeux, avec le détail de leurs mérites, toute une série de noms connus, tels que ceux de Cureton, Wright, Kenyon, Grenfell, Hunt, Bruce, etc., le *Codex Alexandrinus*, le *Sinaïticus*, les manuscrits Arundel, Harley, les fonds syriaques ou coptes, les papyrus du Fayoum et beaucoup d'autres, à propos desquels il sera heureux de préciser et de compléter ce que ses propres études lui avaient fait connaître incidemment. Une prochaine édition pourrait avantageusement mieux dégager, par quelques chiffres de statistique placés en vedette à la fin de chaque article, la valeur numérique des différents fonds et genres d'inédits.

J. de Ghellinck, S. I.

* *Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht* 1942-46. Fasc. 1/2 et 3. Munich, Kaiser, 1946-1947, 22 × 15 cm., 272 p. Prix : 5,70 Rm.

Cette bibliographie de la littérature religieuse allemande (principalement protestante) pour les années 1942 à 1946 sera bienvenue, encore que son titre soit quelque peu trompeur. « Bienvenue » car, bien que depuis quatre ans le fracas des armes se soit apaisé, nous restons encore aujourd'hui singulièrement coupés de l'Allemagne et de ses mouvements d'idées religieuses ; « quelque peu trompeur » parce que le plus grand nombre des ouvrages signalés et recensés, soit sous forme de comptes rendus plus ou moins étendus, soit sous forme plus succincte de bulletins d'ensemble d'une branche théologique : exégèse, dogmatique, histoire ecclésiastique, etc., sont en réalité antérieurs à 1942, assez souvent même à 1939. Il faudrait ajouter aussi que l'impression laissée par la littérature parue entre 1942 et 1946 est décevante. La production religieuse s'est manifestement ressentie des préoccupations du moment et des difficultés morales, financières ou autres dans lesquelles se sont débattues toutes les confessions chrétiennes de l'Allemagne à cette époque. Il manque aussi un peu d'uniformité et d'homogénéité dans la présentation des différents bulletins. Mais tout cela n'est à nos yeux que secondaire. Ce que nous avons pressenti à la lecture de ces pages, c'est la résurrection de la pensée chrétienne, la volonté de survivre à la tourmente, et de renouer avec les traditions théologiques et scientifiques si brutalement brisées par le régime national-socialiste. C'est avec un grand intérêt que nous avons repris contact avec le mouvement d'études protestant allemand. Nous ne doutons pas que le prochain *Jahresbericht* nous présentera de nouvelles œuvres, plus considé-

rables cette fois, et parmi lesquelles figureront en plus grand nombre aussi celles qui s'appliquent à la recherche strictement scientifique.

Ch. Martin, S. I.

E. Littré & A. Beaujean. — *Dictionnaire de la langue française.* Nouvelle édition. Paris, Editions Universitaires, 25 × 17 cm., 1294 p. Prix : 350 frs belges.

C'est un grand service que les Editions Universitaires rendent à tous les travailleurs intellectuels en publiant cette nouvelle édition de l'abrégé du dictionnaire de Littré par A. Beaujean. On sait la valeur durable du grand dictionnaire de Littré, les services qu'il rend encore aujourd'hui par le caractère exhaustif de chacune de ses études sémantiques, la précision de ses énoncés, la richesse de sa documentation, l'exactitude de ses références. M. Beaujean s'était attaché scrupuleusement à son modèle, reproduisant littéralement ses définitions et explications, suivant son ordre sans jamais l'intervertir, visant seulement à ne garder que l'essentiel. C'est dans ce « choix » judicieux et intelligent que résident le mérite, aussi bien que la valeur pratique de ce travail. Le « Littré » est irremplaçable ; en avoir l'essentiel à sa disposition chaque jour reste un avantage sérieux, même pour qui possède le remarquable dictionnaire en deux volumes de Hatzfeld et Darmesteter (lequel du reste doit beaucoup au dictionnaire complet de Littré, tout en ayant réalisé une œuvre éminemment personnelle). L'exécution typographique de la nouvelle édition du dictionnaire Littré-Beaujean est parfaite, les caractères sont très clairs, malgré l'impression nécessairement très serrée ; le format, aussi bien que la solide reliure rendent le volume très maniable. J. Levie, S. I.

B. Amoudru. — *Le sens religieux du grand siècle.* Coll. Initiations, n° 12. Paris, Edit. de la Revue des jeunes, 1946, 17 × 10 cm., 216 p. Prix : 92 frs franç.

P. Humbert. — *Histoire des découvertes astronomiques.* Coll. Initiations, n° 16. Paris, Edit. de la Revue des jeunes, 1948, 17 × 11 cm., 272 p. Prix : 180 frs franç.

La collection « Initiations » se continue avec la même haute valeur de fond et la même présentation extérieure visant à une extrême modicité de prix et, en conséquence, devant rester assez pauvre. Il est très souhaitable que le vif succès que mérite la collection puisse un jour lui assurer une typographie meilleure. C'est avec un charme extrême que se lit le volume de B. Amoudru sur le sens religieux du XVII[e] siècle : suite de tableaux très vivants, très suggestifs, souvent profonds, de cette vie religieuse des meilleures âmes du grand siècle. Le livre de P. Humbert est un modèle de vulgarisation sérieuse et attachante.

J. Levie, S. I.

H. Kenner. — *Paradox in Chesterton.* Londres, Sheed & Ward, 1948, 19 × 13 cm., xxii-156 p. Prix : 7/6 sh.

Pour celui qui veut aborder une lecture systématique de Chesterton il n'est peut-être pas de plus utile introduction que ce volume de Hugh Kenner, et pour les meilleurs connaisseurs de l'écrivain anglais ces pages réservent encore du neuf et de l'inattendu. Elles présentent, en effet, une étude approfondie des multiples aspects : mystique, moraliste, métaphysicien, contemplatif, prédicateur, religieux, etc., du grand converti. On nous le montre disciple de l'Aquinate, plus par connaturalité de pensée que par étude systématique. On nous fait comprendre surtout que l'usage du paradoxe est dans son œuvre infiniment plus qu'un procédé littéraire ; qu'il est la seule forme du langage qui permette d'exprimer, sans trop le trahir, le réel, foncièrement analogique dont il avait comme l'intuition. Une analyse de toute une série de paradoxes

de Chesterton nous révèle les richesses et les profondeurs qui y gisent et que le lecteur pressé ne fait qu'effleurer. Il est temps qu'on cesse de ne voir en Chesterton autre chose qu'un journaliste brillant, un polémiste impénitent, pour apercevoir le témoin de Dieu, du Verbe Incarné et de la foi chrétienne qu'il a si savoureusement vécue et que seule il a voulu transmettre dans son œuvre sérieuse comme dans celle de divertissement. L. Verwilghen, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Doctrine ascétique et mystique

Dom G. Belorgey. — *L'humilité bénédictine*. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 19 × 12 cm., 320 p. Prix : 210 frs franç. (La vraie vie spirituelle est progrès, progrès en particulier dans l'intelligence et la pratique de la vérité ou de l'humilité : c'est tout un. A la suite de S. Benoît et de S. Bernard, Dom Bélorgey étudie cette vertu fondamentale. Après en avoir donné une vue d'ensemble il en expose magistralement les degrés, intérieurs et extérieurs).

L. Blosius, O.S.B. — *Grundriss des geistlichen Lebens*. Coll. Licht vom Licht, vol. VIII. Einsiedln, Benziger, 1948, 19 × 12 cm., 168 p. (La collection *Licht vom Licht* continue sa série des grands auteurs spirituels, par un des maîtres du XVI^e^ siècle, notre compatriote le hennuyer Louis de Blois, abbé de Liessies (1506-1566), dont le rôle de précurseur de la Renaissance catholique fut de tout premier plan ; la traduction que voici contient le « Canon vitae spiritualis » en entier, plus onze extraits choisis dans différentes œuvres).

M. Brillant. — *Le plus bel amour*. Coll. La vie intérieure pour notre temps. Paris, Bloud et Gay, 1947, 16 × 11 cm., 192 p. Prix : 75 frs franç. (En une langue fraîche et vivante, Maurice Brillant nous conte les charmes du plus bel amour : l'amour de Jésus. Pourtant, il se garde bien d'en voiler les exigences : l'amour de Jésus est un amour qui fait monter et pousse à de grandes choses ; il est inspirateur et créateur. Que n'a-t-on pas fait depuis vingt siècles à sa louange ! Livre à recommander).

J. Brugman. — *Verspreide Sermoenen*. Coll. Klassieke Galerij, n° 41. Anvers, De Nederlandse Boekhandel, 1948, 18 × 12 cm., xx-170 p. Prix : 45 frs. (Le Franciscain Jan Brugman fut un des prédicateurs les plus renommés et les plus influents des Pays-Bas au XV^e^ siècle ; on retrouve lentement ses écrits et ses sermons qui, pour la plupart, ne sont conservés que sous forme d'annotations de ses auditeurs et auditrices ; ils s'adressaient assez généralement à des religieuses, ce qui explique que l'on trouve chez lui une spiritualité très nuancée proposée en langue vulgaire ; cette édition de sermons divers, faite sur les manuscrits, contient quelques textes inédits et une *collatio ad Clerum* dont l'authenticité ne peut dorénavant plus être mise en doute).

Chanoine J. Cardolle. — *Aux jeunes. Et toi, connais-tu le Christ, vie de ton âme ?* Extraits choisis de l'œuvre de Dom C. Marmion, Bruges, Desclée, De Brouwer, 1949, 18 × 11 cm., xx-276 p. Prix : 54 frs. (« Le Christ, vie de l'âme », le livre universellement connu de Dom Colomba Marmion, expose, en une vaste synthèse doctrinale, notre adoption divine dans le Christ-Jésus, qui fait de Celui-ci la vraie vie de nos âmes. Mais combien de jeunes osent aborder ces pages denses ? Un aumônier de l'Action catholique a voulu leur en présenter des extraits qui leur fassent connaître l'essentiel du précieux ouvrage de l'Abbé de Maredsous).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*